UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y LÓGICA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA



EL JARDÍN DEL ALMA: Mito, Eros y escritura en el *Fedro* de Platón

Tesis Doctoral

Autor

IGNACIO GARCÍA PEÑA

Director

Dr. D. RICARDO PIÑERO MORAL

Salamanca, 2009

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Según las noticias que nos han llegado, Platón dedicó aproximadamente los últimos cincuenta años de su vida a la producción filosófica y literaria. Y probablemente el *Fedro* se sitúa en el centro de su actividad, no sólo por lo que respecta a las fechas, lo cual podría constituir un dato relativamente irrelevante, sino en especial por cuanto concierne al desarrollo del pensamiento platónico. Quizá resulte excesivo hablar de punto de inflexión, pero sí puede afirmarse que en muchos aspectos esta obra marca un antes y un después en el conjunto de los diálogos, estableciendo un puente entre los escritos de la madurez del autor, como son *Fedón*, *Banquete* y *República*, generalmente considerados como la cima de su filosofía, y aquellos del período de vejez, entre los que destacan *Teeteto*, *Parménides*, *Sofista* y *Político*, en los que se observan importantes diferencias respecto a los primeros. Por esta razón, considero que el *Fedro* constituye uno de los mejores lugares desde los que acercarse a la filosofía platónica, al margen de lo poético de su expresión, que sin duda supone otro poderoso atractivo para el lector.

La importancia y la riqueza de esta obra es tal que no sorprende que Schleiermacher la tomase, basándose también en testimonios antiguos, como punto de partida de la reflexión filosófica de Platón, como diálogo programático en el que el autor plantea los asuntos a desarrollar en sus futuras composiciones. Sin embargo, los numerosos estudios realizados durante el siglo XX mostraron lo erróneo de esta concepción, situando el diálogo en el lugar que le corresponde. Son precisamente los elementos bucólicos y eróticos, presentes en todas las secciones del *Fedro*, los que contribuyeron a generar en los intérpretes de Platón la idea de que se trataba de una obra juvenil, en la que el autor daba rienda suelta a la imaginación y al entusiasmo propios de la juventud, que se fueron apagando con el transcurrir de los años, dejando paso a obras más maduras, sobrias y austeras.

Y es que el problema de la datación del *Fedro*, sobre el cual parece haberse alcanzado un cierto consenso, es tan sólo una de las muchas cuestiones que aún, casi dos mil quinientos años después, siguen discutiendo los intérpretes de Platón. Muchas de ellas se refieren exclusivamente a la lectura del diálogo, al modo en que hemos de comprender algunos de sus pasajes o temas que se aluden en ellos. La fecha dramática en que se desarrolla la acción o la aparente falta de unidad y cohesión son problemas que ningún análisis del *Fedro* eludirá, como tampoco la antigua discusión en torno al tema central del diálogo, o la relación de Platón con oradores como Isócrates y especialmente Lisias, cuya ausencia no supone en absoluto carencia de importancia y protagonismo. Comprender el diálogo de manera aislada y sin salir del mismo constituye un propósito tan complicado como interesante; sin embargo, parte de la grandeza del *Fedro* se debe al tratamiento de problemas filosóficos que no por ser antiguos pierden un ápice de actualidad, entre los cuales se puede citar la relación entre los elementos míticos, las imágenes y la razón que opera con conceptos y argumentos; la posibilidad de alcanzar conocimientos estables que constituyan la base del saber y la acción humanos; una descripción de los elementos que intervienen en el

comportamiento humano; la relación entre lo afectivo y lo gnoseológico, así como el papel que ambos desempeñan en la búsqueda de la felicidad y la vida buena; las normas de la composición retórica y filosófica; la recepción subjetiva de los discursos y textos; o la repercusión de las nuevas tecnologías de comunicación en la capacidad intelectiva del individuo, tema especialmente relevante en una sociedad como la nuestra, en la cual las imágenes y lo audiovisual han dejado paso a una cultura virtual y multimedia que poco a poco va transformando nuestros hábitos de lectura y de estudio.

Por todo ello, la lectura del *Fedro* habría de resultar interesante al lector del siglo XXI, al margen del ya mencionado carácter poético de la obra, que la convierte al mismo tiempo en una de las composiciones literarias más destacadas de la antigüedad. Es muy probable, por lo tanto, que el lector de la Grecia clásica apreciase notablemente este diálogo platónico, pues tanto los temas tratados como el modo de hacerlo guardaban un estrecho vínculo, sea por semejanza u oposición, con muchos de los elementos que formaban parte de la vida cotidiana de los griegos, como la política, la educación, lo divino y su culto o la conveniencia de determinadas relaciones interpersonales. Más interesante, si cabe, debía resultar la obra para los ciudadanos cultos que por un motivo u otro hubiesen recibido cierta instrucción intelectual, ya que Platón nunca renuncia a la mención y el análisis de la poesía y los mitos clásicos, abanderados por Homero y Hesíodo, ni tampoco a la consideración de los principales movimientos culturales de su tiempo, como lo fueron la oratoria y la sofística, que agitaron considerablemente los antiguos valores de la sociedad y cuyos discursos se convirtieron en la mejor herramienta política tanto en las calles como en las diferentes instituciones que constituían esa democracia directa que había florecido, entre otros lugares, en Atenas. Además, como no podía ser de otra forma, Platón dialoga constantemente con los trágicos, cuya poderosa influencia será evidente para cualquiera; así como con filósofos y teorías de los más importantes pensadores, pues, como es sabido, la influencia de Heráclito, Parménides, Jenófanes o Anaxágoras en el filósofo ateniense no necesita demostración alguna.

Pero si estos no constituyen argumentos lo suficientemente poderosos como para dedicar un estudio a este diálogo, quizá lo más interesante del *Fedro* sea, como dijimos al inicio, el lugar que ocupa en el conjunto de la obra platónica, de manera que un estudio de la obra no puede dejar de aludir constantemente a otras con las que está fuertemente vinculada: así, los mitos no pueden considerarse con independencia de *Gorgias*, *Fedón* o *República*; ni la teoría erótica al margen de múltiples pasajes del *Banquete*; ni la inspiración sin referencias al *Ion*; tampoco la descripción del método dialéctico sin atender a su aplicación en *Sofista*, *Político* y *Filebo*; menos aún la inmortalidad del alma sin los argumentos del *Fedón* e incluso de las *Leyes*; o la retórica sin *Protágoras* o *Gorgias*; como tampoco la figura socrática sin la *Apología*, la reminiscencia sin el *Menón* o la escritura sin las *Cartas*; y así hasta cubrir la práctica totalidad del corpus platónico. Por eso, al margen de lo anteriormente mencionado, o más bien en conexión con todo ello, el *Fedro* constituye uno de los mejores lugares

desde los cuales aproximarse a la filosofía de Platón para aventurarse a ofrecer una interpretación de su pensamiento.

Por otra parte, tal pensamiento y tal filosofía no pueden desligarse de la forma en que son expuestos, del diálogo y la acción mediante los cuales Platón expone sus teorías y puntos de vista. De acuerdo con esto y con la sección final del *Fedro*, se hace necesario dedicar una parte importante de este trabajo al método platónico y a sus reflexiones en torno a la oralidad y escritura, pues de la interpretación de este asunto depende en gran medida la explicación de lo que signifique la filosofía de Platón. Los primeros exégetas del filósofo fueron aquellos que compartieron con él la búsqueda del conocimiento, con quien conversaron o del que recibieron una cierta instrucción, pues por desgracia es muy poco lo que sabemos del funcionamiento de la Academia. El testimonio más rico e importante lo constituye el conjunto de la obra de Aristóteles, quien sin duda se sirve de mucho de lo que aprendió de su maestro al tiempo que lo critica, haciendo también mención de sus enseñanzas orales. Esos pasajes, junto con las pretensiones sistemáticas de Espeusipo y Jenócrates, sus sucesores en la dirección de la Academia, así como algunos otros testimonios indirectos, constituyen el punto de partida de algunas recientes investigaciones que postulan la necesidad de encontrar y exponer una serie de principios que conforman la cima de la ontología platónica, desde la cual hemos de leer los diálogos. En cierto modo, aunque esto se matizará cuando se analice el asunto con detenimiento, esta vertiente se relaciona con antiguas interpretaciones que, incluso partiendo exclusivamente de los diálogos, pretenden hacer de Platón un autor dogmático, en detrimento de los elementos míticos y dramáticos de sus diálogos, desde los primeros discípulos del filósofo hasta los neoplatónicos e incluso los hegelianos, en la medida en que su pretensión no es otra que la de establecer los principios filosóficos y racionales del autor, traduciendo el leguaje característico de los diálogos al sobrio y argumentativo de los tratados y ensayos filosóficos, en los que el autor expone abiertamente sus teorías y pensamientos.

La controversia, por lo que parece, surge de la propia obra de Platón, en la que el lector encuentra una diversidad de planteamientos y pensamientos que puede llegar a desconcertar. Ya el propio Diógenes Laercio nos advierte que "*del diálogo platónico, en efecto, hay dos tipos fundamentales: el instructivo* (ὑφηγετικός) *y el inquisitivo* (ζητητικός)"[1]. De ahí que las distintas investigaciones tiendan a hacer hincapié en alguno de estos aspectos, como así lo hicieron otros directores de la Academia como Arcesilao y Carnéades, destacados representantes del escepticismo del período helenístico, quienes, al contrario de aquellos que hacen de la filosofía platónica un sistema, señalan las aporías y los contantes cambios de rumbo de las conversaciones, que finalmente no llegan a conclusión alguna[2]. Pero, aunque es cierto que en la mayoría de las ocasiones Sócrates no alcanza un acuerdo con su interlocutor acerca de aquello

[1] Diógenes Laercio, III, 49.

[2] Gerald A. Press ("Plato's dialogues as enactments", en Gonzalez, F. J. (ed.), *The third way: new directions in platonic studies*, Lanham, Rowman & Littlefields, 1995, p. 136) señala que tan sólo en cinco diálogos el interlocutor socrático acepta las conclusiones del maestro: *Fedón*, *Banquete*, *República*, *Fedro* y *Filebo*.

que se discute, tampoco podemos equiparar a Platón con los escépticos, pues parece indiscutible que, más allá del ineludible carácter socrático de su filosofía, el autor tenía sus propios pensamientos y difícilmente aceptaría aquello de la suspensión del juicio.

No cabe duda de la diferencia entre las antiguas y las modernas interpretaciones, pues hasta el siglo XIX o incluso el XX, los filósofos se sirvieron de las obras de Platón como apoyo para las propias teorías, asimilando sus textos a las ideas y conceptos propios. Esto no ocurre ya, al menos deliberadamente, en los estudios contemporáneos, a pesar de lo cual la controversia continúa. Quizá estemos simplificando esta discusión de la misma manera que las interpretaciones mencionadas simplifican la filosofía de Platón intentando encajarla en un molde al que de ninguna manera puede ajustarse. En cierta medida, es inevitable, ya que la complejidad y riqueza de los textos platónicos excede necesariamente los modestos propósitos de un estudio de su filosofía. Además, etiquetar y clasificar a un pensador como Platón resulta en ocasiones inevitable en aras de propósitos pedagógicos como la claridad en la exposición. Por ello, en este trabajo se presentará la filosofía del *Fedro*, y de los demás textos platónicos en la medida en que afecten a los temas tratados en aquél, intentando no descuidar la forma ni el contenido de los diálogos, exponiendo las teorías estrictamente filosóficas que se delinean en el texto sin desatender en exceso las implicaciones de la acción dramática en las discusiones y argumentaciones.

Por otra parte, entendiendo que no puede hacerse una reconstrucción sistemática de la filosofía Platón, por la naturaleza misma de los diálogos y probablemente por deseo expreso del autor, tampoco negamos que su pensamiento se encuentre, aunque sea parcialmente y de manera muy dispersa, expuesto en los diálogos, como sí hacen aquellos que realizan una interpretación de carácter esotérico o los que opinan que se ha de respetar la ficción dramática hasta tal extremo que no debemos pensar que Platón exponga su pensamiento, como no pensamos que los trágicos se expresen a través de sus personajes, pues de haberlo querido así hubiese empleado el ensayo o el tratado para exponerlo abiertamente. Sin embargo, esta última opción parece renunciar al intento de comprender el pensamiento de Platón, de manera que hemos de tomar los diálogos por literatura en la que, quizá, se dejen entrever algunas ideas filosóficas de manera anónima.

Mi intención, por el contrario, es la de conciliar muchas de estas posturas, pues considero que el carácter escéptico e indagador no es incompatible con determinadas opiniones o teorías filosóficas, siempre y cuando el que aprende sea consciente de que el conocimiento constituye un descubrimiento estrictamente individual y nunca definitivo. Por ello, nunca dejaremos de destacar la evolución que se observa en los diálogos platónicos cuando se considera el momento en que fueron redactados. Aunque las aporías estén presentes y no se alcancen las conclusiones estables y definitivas que parecen buscarse, ello no implica la ausencia de concepciones que podemos considerar estrictamente platónicas. Y en torno a este problema, al de la interpretación de los diálogos mismos, el *Fedro* se presenta como la mejor ayuda, ya que es éste el lugar en el que Platón, por medio de los interlocutores de la escena, se plantea cuestiones de

índole hermenéutica, ofreciéndonos sus reflexiones acerca de la interpretación de los textos, vinculadas, por otra parte, a cuestiones capitales como son los modos de expresión del pensamiento y el conocimiento, si es posible comunicar el saber a otro y de qué modo, lo cual no podrá responderse sin plantear antes la pregunta de qué significa propiamente la filosofía. No sorprende, en consecuencia, que Schleiermacher creyera que esta obra suponía el punto de partida de los largos años que el autor dedicaría al juego de la escritura.

No cabe dudar, desde luego, del carácter protréptico de los diálogos, pues aunque no encontremos la respuesta y solución a lo planteado, al menos nos sitúan en el camino de la filosofía, ya que invitan al lector a analizar los argumentos presentados, a buscar el significado de los conceptos y sus implicaciones para nuestra propia existencia y, en definitiva, a interesarse por las cuestiones que en las obras platónicas se plantean y debaten. De ahí que, por más que para formar y confirmar nuestras opiniones hayamos de servirnos de los múltiples y variados estudios que conforman esa infinita red que es la bibliografía platónica, lo que primordialmente proponemos en este estudio, a través de la práctica, es un diálogo con los textos de Platón, en este caso con los ricos e inspiradores pasajes del *Fedro*. Siendo como es una auténtica sinfonía, en la que los distintos temas se entrelazan de manera brillante y en la que se configuran muchos de los numerosos e importantes temas presentes en los diálogos, sorprende el hecho de que no exista ningún comentario completo en castellano de una de las obras más destacadas de la antigüedad, por lo que este trabajo pretende llenar ese hueco de la historiografía platónica.

El presente estudio, por otra parte, viene a complementar anteriores publicaciones acerca algunos aspectos de la filosofía de Platón, así como el trabajo de grado, en el cual se analizó el concepto de mímesis en distintos diálogos del autor, que cumple una importante función tanto en la estética como en la epistemología y la metafísica platónicas. Aquí, sin embargo, nos hemos aparatado de este tipo de estudio conceptual y terminológico, que buscaba señalar el lugar y la importancia de la mímesis, así como la evolución y las distintas exposiciones e implicaciones de la imitación en el conjunto de su filosofía, sino que el esfuerzo se ha concentrado principalmente en una sola obra, a pesar de que, como se ha dicho, el vínculo con otras es tan estrecho que la mención de las mismas resulta en ocasiones ineludible.

Según hemos adelantado, nuestra intención es la de respetar, en la medida de lo posible, la enorme riqueza y complejidad que posee una sola de sus obras, así como también el conjunto de los textos platónicos. A pesar de ello, son necesarias ciertas distinciones y clasificaciones, motivo que nos ha llevado a dividir el trabajo en tres secciones, lo cual no debe ocultar al lector la unidad y coherencia que se destaca en el *Fedro*. En primer lugar, dedicaremos un capítulo a la consideración del mito platónico, siendo la mitología una de las creaciones más características del espíritu griego, así como un componente fundamental de los diálogos platónicos, analizando su presencia e importancia en ellos del mismo modo que su relación con las argumentaciones y los pasajes en los que la discusión se presenta de un modo estrictamente racional. En

muchas obras el mito constituye un elemento decisivo de la conversación, pero lo es más aún en el *Fedro*, donde Platón expone algunos de sus mitos más brillantes, imaginativos y poéticos, la mayoría de los cuales no provienen de la tradición, como es habitual, sino que resultan ser otra genial invención del autor.

Por otro lado, el comentario del diálogo se dividirá en dos grandes secciones, la primera de las cuales se centrará en el análisis de los discursos, así como de Eros, el tema en torno al cual gira la primera parte de la obra, ya que en ella Sócrates compite con un discurso del orador Lisias, a quien Fedro parece admirar profundamente. La segunda parte, en correspondencia con lo que encontramos en el diálogo, afronta temas retóricos y metodológicos, pues Sócrates y su amigo consagran el final de su conversación a la discusión sobre la oratoria, la dialéctica y la escritura. Tal es, como se ha dicho, la diversidad de temas del diálogo, que desde muy antiguo existe una controversia por establecer el asunto central del mismo. En mi opinión, tal cosa no merece demasiados esfuerzos, ya que lo verdaderamente extraordinario es la disposición coherente y ordenada de los diferentes temas, que sólo alguien con una sorprendente capacidad literaria puede armonizar formando una unidad. Aunque si hay un tema, o más bien un elemento, que se encuentra presente en todas las secciones del diálogo, estrechamente emparentada con los mitos, con el amor y con la retórica y la escritura es el alma humana, que además ocupa una parte importante de uno de los discursos de Sócrates. En realidad, toda filosofía que se precie ha de versar sobre ella, entendiendo con Platón que constituye lo esencial del ser humano, precisamente aquello que le hace ser tal. Por eso, como se sabe, toda concepción política surge y se asienta en una previa concepción antropológica o psicológica, que para nuestro filósofo no parecen diferenciarse demasiado. Pero también la teoría del conocimiento depende en gran medida de las facultades de conocimiento del alma del sujeto, así como la ética no puede entenderse sin el análisis de los deseos, vicios y virtudes de lo que constituye nuestra fuente de vida, pensamiento y acción.

Como decimos, es precisamente la riqueza tanto artística como especialmente filosófica de Platón lo que intentaremos destacar en este trabajo, haciendo hincapié en aquellos aspectos que considero menos estudiados y destacados por los investigadores de los diálogos platónicos. Para ello, desde luego, no hay mejor obra que el *Fedro*, pues en ella aparece una serie de factores que, si no merecen el nombre de irracionales, al menos parecen estar al margen de la estricta razón, como todo aquello que tiene que ver con lo sensible, el movimiento y especialmente las sensaciones y afecciones del individuo. La razón y lo inteligible ocuparán siempre la cima del conocimiento que todo filósofo debe anhelar alcanzar; sin embargo, es destacable el hecho de que la atención de los últimos diálogos platónicos, el primero de los cuales sea quizá el propio *Fedro*, se dirige hacia nuevos objetivos, o a veces a los mismos contemplándolos a través de otro cristal, teñido ahora por el color de distintas concepciones del alma, de lo inteligible, del amor y del cuerpo.

"*En una introducción anónima al pensamiento de Platón, escrita aproximadamente en el siglo I de nuestra era, se nos relata un sueño que*

supuestamente tuvo Platón poco antes de morir. En este sueño, Platón se ve a sí mismo como un cisne, saltando de un sitio a otro, sin dejarse atrapar por los cazadores que le persiguen. Cuando Simias, un discípulo de Sócrates, se enteró del sueño, hizo la siguiente interpretación: aunque todos intenten comprender el verdadero significado de Platón, nadie lo atrapará, sino que cada cual interpretará a Platón según sus propios conceptos"[3]. En la antigüedad y comenzando por Aristóteles, es evidente que esto ocurría así, dado que los autores y teorías filosóficas suponían poco más que una herramienta moldeable en función de los propios propósitos. En los últimos siglos, y a pesar de la objetividad e impersonalidad características del método científico, las humanidades se han visto obligadas al abandono de tan altas pretensiones, de manera que la explicación se sustituye por la comprensión, a la cual el sujeto que lee e interpreta aporta mucho de sí mismo. Por eso, como bien interpretaba Simias, y aunque se intenten utilizar los conceptos propios del autor, no hay posibilidad alguna de atrapar a Platón, tan sólo de encerrarlo en unos moldes, en una jaula que previamente hemos diseñado para él. Los estudios, se dice muy a menudo, sólo pueden mostrar aspectos de su pensamiento, ofrecer representaciones parciales y sesgadas. No obstante, estoy seguro de que ese cisne nunca quiso ser apresado, pues como tantas veces nos advierte, no consiste en eso la filosofía, sino en una búsqueda compartida de la verdad en la que, a través del otro y del diálogo con él, cada uno se comprende a sí mismo.

---

[3] González, F. J., "A la caza de Platón. Una alternativa a las interpretaciones tradicionales", en *Espinosa: Revista de filosofía*, 1, 2001, p. 31.

CRONOLOGÍA Y ESTILOMETRÍA

Una cuestión importante a tratar es la del momento de composición del *Fedro*, no tanto por lo que respecta a la fecha exacta de redacción, sino a la posición relativa que ocupa en el conjunto de la obra platónica.

Las opiniones más antiguas que conservamos sobre el particular son las que nos transmite Diógenes Laercio, quien siguiendo la opinión común piensa que constituye el primero de los diálogos[4]. Considera que éstos pueden clasificarse según los temas sobre los que versan, de manera que el *Fedro* no sería una obra sobre lógica o política, sino un diálogo de carácter moral, del mismo modo que la *Apología*, el *Critón*, el *Fedón*, el *Banquete*, el *Menéxeno*, el *Clitofonte*, las *Cartas*, el *Filebo*, el *Hiparco* y el *Anterastes*. La precisión y el detalle destacan por su ausencia en esta clasificación. Sus opiniones son, como casi siempre, de segunda mano, por lo que también nos transmite las tesis de Trasilo, quien afirmaba que Platón publicó sus diálogos "*de acuerdo con la tetralogía trágica*"[5]. Y a pesar de lo difícil de aceptar esta opinión, su ordenación de los diálogos resulta más coherente que la de Diógenes Laercio, aunque no encontramos la distribución propia de las composiciones para certámenes poéticos, con tres tragedias y una comedia. El *Fedro*, o del Amor, se incluye junto al *Parménides*, *Banquete* y *Filebo*, y parece además que Trasilo fue uno de los iniciadores de la antigua y, en mi opinión, profundamente absurda costumbre, de añadir un subtítulo que, supuestamente, se refiere al tema principal de cada uno de los diálogos.

Como es bien sabido, es de la misma opinión Schleiermacher[6], quien considera que el *Fedro* supone una especie de índice programático con los temas a desarrollar en el futuro, opinión que se expone a obvias objeciones de carácter doctrinal, puesto que implica defender la teoría de que diálogos como los *Hipias*, el *Cármides* o el *Lisis*, por poner algún ejemplo, fueron redactados posteriormente, sin hacer mención alguna de la doctrina de las Ideas o la tripartición del alma, las cuales, sin duda, habrían ayudado a solventar las aporías cuya solución queda pospuesta. No obstante, su postura podría resultar coherente atendiendo a las reflexiones platónicas sobre el uso y conveniencia de la escritura, susceptibles de ser consideradas como un adecuado punto de partida para el literato principiante. Aunque, como bien señala Gomperz[7], a pesar de la indiscutible genialidad platónica, es difícil pensar que en su primera obra fuese capaz de proyectar un plan filosófico y unitario a desarrollar y aún más extraño suponer que fuese capaz de llevarlo a cabo sin modificaciones durante cincuenta años. Además, si tan importante era tal desarrollo, resulta incoherente que el propio autor no dedique una sola página a explicitar la evolución y el orden cronológico de su obra.

[4] Diógenes Laercio, III, 38.
[5] Ib., III, 56.
[6] La opinión de este autor puede consultarse en: Schleiermacher, F., *Über die philosophie Platons*, Hamburg, F. Meiner, 1996.
[7] Gomperz, T., *Pensadores griegos*, Barcelona, Herder, 2000, vol. II, p. 307.

La discusión en torno a este asunto es, no obstante, muy antigua, pues ya Cicerón[8] concibió este diálogo como producto de la madurez platónica, observando con perspicacia que tanto la acción dramática como los temas afrontados y el modo en que se tratan están muy lejos de ser una tentativa banal y juvenil de su autor, sino más bien todo lo contrario. Sin duda, el contenido y las teorías metafísicas que en el *Fedro* encontramos, refuerzan la opinión de Cicerón en contra de las expuestas anteriormente. Sin embargo, son múltiples los criterios por los cuales podemos guiarnos para establecer la cronología de las obras platónicas, por lo que, al margen de las confusiones que cada uno puede suscitar, ha de establecerse un orden de preferencia antes de emitir un juicio al respecto. Con toda seguridad, el mejor de ellos es la mención de hechos históricos de los cuales tengamos noticia por otras vías; pero, por desgracia, en este diálogo no se alude explícitamente a ninguno, por lo que no podemos tomar de este modo una referencia. De fundamental importancia son también los estudios estilométricos tanto de Ritter como de von Armin, Raeder y Lutoslawski[9], quienes basan su cronología de los diálogos en el uso de determinados adverbios, fórmulas de afirmación y en el distinto empleo de los hiatos que se encuentra en las diversas obras. Además, en su favor juega el hecho de que la evolución doctrinal y filosófica de Platón resulta perfectamente coherente con los resultados que se desprenden del estudio de su lenguaje. La indiscutible autoridad de estos argumentos se ve ligeramente mermada en el *Fedro*, por lo especial de su composición, su estilo deliberadamente poético y la inclusión de un discurso como el de Lisias el cual, o bien es auténtico, o bien una imitación del estilo del orador que el propio Platón realiza. No obstante, resulta interesante destacar que casi todos los estudiosos sitúan el *Fedro* con posterioridad a la *República*. Es difícil discutir que el último grupo de las obras de Platón lo componen, y probablemente en este mismo orden, los siguientes diálogos: *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo*, *Critias* y *Leyes*, pues parecen confirmarlo tanto el estilo como el contenido. También dichas pruebas confirman algo, en cierto modo evidente, como es el estrecho vínculo que une el *Sofista* y el *Político* con el *Teeteto*, que comparten acción y personajes. Por lo tanto, el grupo inmediatamente anterior estaría formado por *República*, *Fedro*, *Teeteto* y *Parménides*. Sin embargo, entre Ritter y von Armin observamos una diferencia, ya que el último considera que el *Fedro* ocupa el último lugar del grupo, siendo redactado después de *Teeteto* y *Parménides*; opinión que, por cierto, rechazan la mayoría de intérpretes.

Especialmente interesante es la relación cronológica de nuestro diálogo con los que, en nuestra opinión, le preceden, a saber, *Banquete* y *República*. Las pruebas estilométricas, como se acaba de mencionar, lo sitúan como posterior a ambos. Pero estos estudios no han servido para zanjar definitivamente la cuestión, pues su utilidad

---

[8] Cicerón, *Sobre el orador*, XIII, 47.

[9] Nombro tan sólo a algunos de los más destacados analistas de esta interesante cuestión, pues existen decenas de estudios en torno a la cronología de los diálogos, e incluso cada intérprete de Platón ofrece su particular lista del orden de los mismos. Por ello, el lector interesado puede acudir a la que probablemente sea la mejor compilación de los diferentes estudios y opiniones, con detalladas tablas y datos acerca de los análisis estilométricos: Brandwood, L., *The chronology of Plato's dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

consiste básicamente en establecer los diálogos que pertenecen a cada período, por lo que ha de recurrirse a argumentos de otra índole para intentar mostrar el lugar que les corresponde. Al margen del estilo y de las noticias de algún acontecimiento histórico, han de considerarse también las referencias internas, pues si se cita, se alude o se da por supuesta una tesis de un diálogo anterior resulta evidente su posterioridad. El estilo dialógico de Platón no le permite expresiones del tipo «como ya se dijo en el *Fedón*». No obstante, ha de destacarse, en especial, dos pasajes, el primero de los cuales lo encontramos en el discurso de Sócrates a propósito de la naturaleza de las almas: "*Al transcurrir un milenio, llegadas unas y otras al momento del sorteo y elección de la segunda vida, escoge cada una el tipo de vida que quiere*"[10]. Este texto parece una breve alusión al conocido mito de Er, en el libro X de la *República* y, de hecho, sería difícil su comprensión si no conociéramos la detallada exposición que allí se presenta. También es importante la distinción entre las tres partes o elementos del alma, que, como sabemos, juega un papel fundamental en la educación y posición de los ciudadanos en la, probablemente mal llamada, ciudad ideal. Es la misma imagen tripartita que se presenta en el mito del carro alado, ofreciendo una imagen del alma humana mucho más compleja y evolucionada que la que aparece en el *Fedón*, lo cual, al margen de las pruebas estilométricas que lo confirman, parece un argumento de peso para sostener que este diálogo es anterior a *República* y *Fedro*. Luis Gil opina, además, que la exposición alegórica de la naturaleza del alma presupone la exposición detallada de la *República*, pero considero de mucho mayor peso, en apoyo de la posterioridad del *Fedro*, el anterior texto que alude a la elección de las almas. El mismo intérprete y traductor llama la atención de otro pasaje, aparentemente sin importancia, del *Banquete*, en el que Erixímaco transmite una queja del propio Fedro, debida a que se han compuesto himnos y elogios de todas las divinidades y, sin embargo, ningún poeta se ha atrevido a encomiar a Eros: "*¡Que se haya puesto tanto afán en semejantes cosas y que ningún hombre se haya atrevido hasta el día de hoy a celebrar dignamente a Eros!*"[11]. Siendo el mismo Fedro quien se queja de tal cosa, resultaría enteramente inverosímil que lo hiciese después de los discursos que Sócrates entona en el diálogo que lleva su nombre.

Algo que también puede aducirse a favor de la composición tardía del *Fedro* es el argumento acerca de la inmortalidad del alma basado en su condición de principio de movimiento, el cual no aparece en la *República* ni el *Fedón* y, sin embargo, Platón debía considerarlo de suficiente importancia como para conservarlo en la última de sus obras[12].

Por lo que respecta a las fechas de los diálogos que se denominan «obras de madurez», no está claro si es el *Fedón* o el *Banquete* el primero del grupo. La mayoría de intérpretes tienden a pensar que se inicia con la narración del último día de la vida de Sócrates, lo cual, si bien es cierto que aquí no resulta de capital importancia, me parece

[10] Platón, *Fedro*, 249b.
[11] Platón, *Banquete*, 177c.
[12] Platón, *Leyes*, 894e-895c.

más plausible que lo contrario. El *Fedón*, que a veces se presenta como exposición del pensamiento y el espíritu ascético de Platón es, probablemente, el diálogo cuyos contenidos más se modifican en obras posteriores. El especial momento tanto dramático, con un Sócrates encarcelado en la antesala de su ejecución, como de la vida de Platón, determinan la naturaleza y contenido del mismo, pues el propósito no es otro que el consuelo y la tranquilidad ante un acontecimiento como el que tiene lugar. Y, no obstante la reconocida maestría del diálogo, supone la primera exposición de la teoría de las Formas o Ideas, que será expuesta con mayor detalle y revisada en varias ocasiones. Más aún la naturaleza del alma, que aquí se presenta como mero intelecto ajeno a cualquier deseo que implique relación con el cuerpo. No pretendo, por supuesto, afirmar que las teorías del *Fedón* se expusieran simplemente a modo de inútiles tentativas, pero sí considero que presenta doctrinas poco elaboradas en relación con las posteriores, pues su propósito era el de presentarlas más que el de desarrollarlas, especialmente por lo que respecta al alma y las Formas. En cualquier caso, parece indiscutible que la fecha de redacción es posterior a 387 a. C.

Algo imprescindible, y sin embargo desalentador, es intentar establecer de modo claro y definitivo la relación cronológica entre *Banquete* y *Fedro*, pues en todos los casos, y en este especialmente, las diferentes respuestas a esta cuestión llevarán consigo interpretaciones de muy diversa índole, por sus notables divergencias en el tratamiento de temas, fundamentalmente por lo que respecta a Eros. No obstante, también puede ocurrir a la inversa, es decir, que la exégesis de algunos pasajes resulte definitiva para decidir el orden de ambas obras. Suele pensarse que la concepción del amor que aparece en el *Fedro* es demasiado juvenil o incluso inmadura para alguien que, se supone, se encuentra alrededor de los cuarenta y cinco o cincuenta años. Por ello, el discurso de Diotima debería suponer algo así como la «versión definitiva» de lo que debemos entender por amor platónico. También es crucial el hecho de entender que entre ambas concepciones existe una ruptura o un desacuerdo, puesto que ello conlleva el establecimiento de la superioridad de la última exposición, en la medida en que supondría una revisión ampliada y mejorada de la primera. En cualquier caso, parece que, ante ambos diálogos, estamos obligados a optar por ofrecer pruebas relativas al contenido, puesto que las estilométricas, que ya generan de por sí suficientes dudas en asuntos tan concretos, resultan especialmente inapropiadas en obras en las que Platón imita y refleja el estilo de muchos y muy diferentes personajes.

Se ha mencionado más arriba un texto del *Banquete* en el que Fedro afirma que ningún poeta ha encomiado jamás a Eros y que ello parecía implicar que no había escuchado aún los discursos de Sócrates. En un interesante artículo[13], John D. Moore intenta dar la vuelta a este argumento, presentando asimismo muchos de los problemas que han de surgir a quien estudie la relación entre *Banquete* y *Fedro*. Además, en su discusión se entrelazan la fecha de redacción de las obras con la fecha dramática de las mismas, sobre la que comentaremos algo más adelante. Sus argumentos se encaminan a

[13] Moore, J., "Relation between *Symposium* and *Phaedrus*", en Moravcsik, J. M. E., *Patterns in Plato´s thought*, Dordrecht and Boston, D. Reidel Publishing Company, 1971, pp. 52-71.

mostrar la posterioridad del *Banquete*, para lo cual se sirve de algunos textos significativos, como aquél en el que se denomina al propio Fedro *πατὴρ τοῦ λόγου*[14], en lo que entiende que es una alusión clara a las palabras de Sócrates en su crítica a la escritura. En su contra podemos aducir la versión de Martínez Hernández[15], quien no traduce «padre del discurso», sino «padre de la idea», haciendo referencia a que fue Fedro quien eligió el tema de los discursos de simposio. Moore, no obstante, encuentra otras extrañezas destacables en la hipótesis de la prioridad del *Banquete* pues, ¿por qué no dice nada Fedro de los discursos que ha escuchado, entre otros, a Agatón y al propio Sócrates transmitiendo las palabras de Diotima de Mantinea? Su hipótesis, por el contrario, se ve libre de la objeción contraria, y ello debido a la fecha dramática, pues el simposio en casa de Agatón debe fecharse, con bastante exactitud, en 416 a. C. y las escenas del *Fedro*, en torno a 404, aunque sobre esto no exista ningún acuerdo entre los distintos intérpretes. Por lo tanto, acogiéndose a criterios de coherencia interna, Platón no podía mencionar en el *Banquete* nada de lo dicho en el *Fedro*.

Sin embargo, y sin intención de menospreciar el argumento, considero que siguiendo esta lógica podemos llegar a las conclusiones que deseemos. En el discurso de Diotima no se hace mención de la teoría de las tres partes del alma; tampoco de la nueva definición de dialéctica que encontramos en el *Fedro*, con sus procesos de *συναγωγή* y *διαίρεσις*, por más que quiera verse un atisbo en la distinción de los distintos significados de *ποίησις* y *ἔρως*. Además, también puede interpretarse como un anticipo de la citada definición. Estas observaciones, tanto en una como en otra dirección, pueden reforzar una determinada tesis pero, obviamente, no establecerla de modo definitivo. Prestando atención al asunto se descubrirá que, en la gran mayoría de los casos, la cuestión se resuelve en función de cómo se interprete la evolución de la teoría platónica del amor y el deseo: si se piensa que las palabras de Diotima suponen la concepción más elevada y definitiva del autor, se buscará reforzar, con pruebas de no demasiado peso, la posterioridad del *Banquete*; y viceversa, como es el caso presente, tal como se argumentará cuando sea pertinente.

Otro de los argumentos que refuerzan la convicción de la redacción tardía del *Fedro*, y su relación con el *Banquete*, concierne a la mediación de la *República*; y digo mediación porque resulta coherente pensar que esta célebre y extensa obra fuese redactada después de uno de aquellos diálogos y antes que el otro. Por un lado, así lo confirman las pruebas estilométricas; por otro, no es lógico pensar que, después del amplio tratamiento del tema del amor que encontramos en ambas, compusiera tan inmediatamente otra obra en la que estudia el mismo asunto. Parece más coherente pensar que la revisión de la naturaleza de Eros tuviese lugar algunos años después, tras avanzar en la especulación y discutir con sus discípulos en la Academia. Por eso, es comprensible situar la *República* como diálogo intermedio entre *Banquete* y *Fedro*, con independencia de cuál se piense que se escribió antes. No obstante, sostener la prioridad del «simposio» conlleva dificultades que, a mi modo de ver, son difíciles de superar. El

[14] Platón, *Banquete*, 177d.b
[15] Platón, *Diálogos*, III (*Fedón Banquete, Fedro*), Madrid, Gredos, 1992, p. 198.

alma humana es objeto de un análisis detallado y complejo, jugando un papel fundamental en el comportamiento, decisivo para implantar la justicia tanto en el individuo como en la polis. Asimismo, en el mito del carro alado, los tres elementos del alma constituyen una parte fundamental en el relato. Podrá decirse que el hecho de que en un diálogo no aparezca una determinada doctrina expuesta en otra obra, no implica necesariamente la prioridad temporal de la primera; en el *Teeteto*[16] no encontramos una mención explícita de la teoría de las Formas, pero ello no nos otorga el derecho de situar su redacción como anterior, por ejemplo, al *Fedón*. No obstante, considero que el tema de los deseos, y los placeres y dolores a ellos asociados, tal como se desarrolla en el libro IX de la *República*, habría jugado un rol muy importante en un diálogo dedicado a Eros. El siguiente pasaje resulta muy significativo: "*En general, todo deseo de lo que es bueno y de ser feliz es, para todo el mundo, «el grandísimo y engañoso amor». Pero unos se dedican a él de muchas y diversas maneras, ya sea en los negocios, en la afición a la gimnasia o en el amor a la sabiduría, y no se dice ni que están enamorados ni se les llama amantes, mientras que los que se dirigen a él y se afanan según una sola especie reciben el nombre del todo, amor, y de ellos se dice que están enamorados y se les llama amantes*"[17]. Según lo interpreto, el texto no debe entenderse como ejercicio de dialéctica que intenta agrupar la multiplicidad en la unidad, sino como un débil recurso ante la carencia de una tipología del deseo como la expuesta en la *República* y, por supuesto, en el *Filebo*, claramente posterior a ambos. Por lo que respecta a las tres partes de la polis, así como al alma del individuo, "*siendo tres esos elementos, los placeres se mostrarán también de tres clases, propia cada uno de aquéllos, y lo mismo los deseos*"[18]. Esta distinción constituye la piedra angular de la psicología platónica y permanecerá hasta el último diálogo, siendo también especialmente importante en el *Timeo*. De nuevo, si bien es cierto que el argumento no puede resultar definitivo, sería extraño pensar que Platón no se sirva de una teoría tan importante que ya había sido expuesta muy pocos años antes.

Christopher Rowe se plantea una interesante cuestión[19]: si el *Fedro* es una obra de las consideradas «constructivas» del período medio, como el *Fedón* o la *República*, destinadas a la exposición de determinadas doctrinas, especialmente de índole metafísica, o si, por el contrario, ha de ser incluida junto a las que componen el grupo «crítico», en el que se revisan muchos de los detalles e implicaciones de teorías anteriores, algunos de los cuales son eliminados o reemplazados. Ejemplos claros de este tipo de diálogos son, en especial, el *Parménides* y el *Sofista*, considerados dentro del período de vejez de su autor. La cuestión, por supuesto, no puede decidirse al margen del *Fedro*, sino que depende enteramente de la previa interpretación del mismo,

---

[16] Sobre este asunto, y también sobre la relación del *Fedro* con algunos diálogos, como el *Teeteto*, puede consultarse la siguiente obra: Thesleff, H., *Studies in Platonic chronology*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1982, pp. 171-180. Aunque las pruebas estilométricas no ofrecen una solución al respecto, el autor considera que el *Teeteto* es probablemente posterior, dada su mayor similitud con el *Parménides*.

[17] Platón, *Banquete*, 205d.

[18] Platón, *República*, 580d.

[19] Rowe, C., "La data relativa del *Fedro*", en Rossetti, L., (ed.), *Understanding the* Phaedrus*: Proceedings on the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 1992, p. 32.

en un sentido o en otro. En cualquier caso, aquí entendemos que hay pruebas o indicios suficientes como para considerar que esta obra tiende un puente entre ambos períodos, pudiendo considerarse posterior a *Banquete* y *República*, así como anterior a *Teeteto* y *Parménides*, pues, como se verá más adelante, sus vínculos con obras tardías de Platón son múltiples, al contrario de lo que ocurre con el Banquete. Incluso nos aventuramos, con Hackforth[20], a ofrecer una fecha, que ha de considerarse aproximativa, para la redacción del diálogo: en torno a 370 o 369 a. C.

Resulta, cuanto menos, sorprendente, la teoría expuesta por James M. Rhodes, a propósito de la cronología de los diálogos platónicos. En su opinión[21], parece ridículo hablar de un desarrollo y menos aún de cambio en la filosofía platónica pues, en su opinión las pruebas estilométricas se basan en prejuicios y opiniones previas acerca de lo que significan la juventud, madurez y vejez de Platón y no aportan argumentos que puedan considerarse válidos sino sólo afirmaciones arbitrarias, a pesar del consenso casi unánime de los intérpretes del filósofo ateniense. Rhodes cree que muchos diálogos pudieron ser redactados y revisados a lo largo de muy diferentes etapas de la vida de Platón, modificadas también probablemente a causa de las discusiones en el seno de la Academia. Aunque, si las pruebas estilométricas le parecen meramente pueriles y caprichosas, cabría preguntar en qué argumentos basa esta afirmación, pues no justifica sus palabras ni las sustenta en otra cosa que no sea su propia opinión. Pero, yendo aún más allá, declara no entender el extremo interés en el asunto ya que, aunque conociéramos con precisión tales fechas de composición, no obtendríamos provecho alguno dado que resulta más interesante entender los diálogos, no como nosotros queramos leerlos, sino como ellos quieren ser leídos, esto es, atendiendo a la fecha dramática de los propios diálogos. Y todo esto se basa en un presupuesto que funciona a modo de axioma: el hecho de que los contemporáneos de Platón conocieran la fecha de redacción de sus obras no implica que el filósofo quisiera que se interpretasen de tal forma, pues la posteridad sólo conocería el momento en que transcurre la acción de los diálogos, y en función del mismo los ordenaría, a pesar de que el propio autor reconoce los problemas y las contradicciones ante las que tal interpretación ha de enfrentarse por las muchas y muy distintas referencias internas de la acción dramática que Platón presenta.

Es cierto que la estilometría presenta problemas, pues resulta enormemente fiable para determinar la autoría de algunos textos, aunque persiste la controversia respecto a algunas obras platónicas, y no resuelve definitivamente el problema de la datación exacta de los diálogos, pues se ofrecen resultados diferentes en función de las variables que se utilicen. A pesar de ello, contamos con una serie de evidencias que, si bien no eliminan algunas controversias que difícilmente se podrán suprimir, permiten

[20] Hackforth, R., *Plato's Phaedrus*, translated with an introduction and commentary by R. Hackforth, Cambridge, Cambridge University Press, 1952, p. 7.

[21] Rhodes, J. M., *Eros, wisdom and silence*, Columbia and London, University of Missouri Press, 2003, pp. 31-39.

abordar el asunto de la cronología platónica sobre bases razonablemente sólidas[22]. Aquí, como ya se ha dicho, consideraremos el *Fedro* aceptando una redacción tardía del diálogo, apoyándonos en la autoridad de muchos e importantes intérpretes de Platón y señalando especialmente la evolución que se observa en la psicología y la ética y la evidente semejanza respecto a las últimas obras platónicas. Es, por supuesto, una convicción personal que, aunque razonada y apoyada en bases relativamente sólidas, difícilmente puede demostrarse de manera irrefutable, por lo que cada lector podrá juzgar la conveniencia de los juicios y argumentos que aquí se presentan[23].

[22] Recomiendo el detallado estudio: Ledger, G. R., *Re-counting Plato: A computer analysis of Plato's style*, Oxford, Clarendon Press, 1989, esp. pp. 170-226, donde el autor se sirve de análisis computerizados del vocabulario platónico, y quien, sin embargo, señala que ninguna prueba es enteramente irrebatible, como es lógico, pues el ordenador no elimina por completo los criterios subjetivos ni las interpretaciones. Por otra parte, concluye que el *Fedro* ha de pertenecer al período de transición, estando más cercano a la *República* que al *Filebo*, y lo data en el año 368, aunque no descarta la posibilidad de que fuera redactado entre esa fecha y diez años después.

[23] Para una discusión de la cronología general de los diálogos puede consultarse: Kahn, C., "On platonic chronology", en Annas, J., y Rowe, C., *New perspectives on Plato, modern and ancient*, Washington D.C., Harvard University Press, 2002, pp. 93-127.

MITO

Muchos de los estudios que podemos encontrar acerca del pensamiento de Platón presentan un perfil del autor que no resulta atractivo a la mayoría de los lectores, ni tampoco a los jóvenes estudiantes de filosofía que, al fin y al cabo, son quienes consultan con mayor frecuencia esas monografías. Basándose en determinados pasajes del *Gorgias*, el *Fedón* y la *República* (diálogos cuya importancia, por otra parte, no puede discutirse) ofrecen una imagen del filósofo, a mi modo de ver, tremendamente restringida, unida a calificativos como racionalista, idealista, antihedonista, etc. Así, Platón parece ser el enemigo de la sociedad en que vive, de los poetas, de todos aquellos que defienden el placer, alguien a quien no le preocupan las cosas de este mundo cambiante, de lo corporal, de los sentidos. «No entre aquí quien no sepa matemáticas», ésa es una de las primeras frases que escuchamos, una supuesta inscripción en la entrada de la Academia, algo que nadie ha mostrado como verdadero, pero que ha quedado como leyenda y como anécdota, para revelar el espíritu de Platón, un matemático, un hombre que ocupaba su mente con entes abstractos que nada tienen que ver con el mundo real, con nuestra vida cotidiana. Según se suele presentar la cuestión, parece que fue necesaria la llegada de Aristóteles para mundanizar la filosofía de Platón y resolver todos sus problemas. Los mayores prejuicios, no obstante, surgen a raíz de la interpretación de Nietzsche, quien considera al filósofo ateniense, y a su maestro Sócrates, culpables y responsables de una corrupción del espíritu griego, de todo lo dionisíaco y la vitalidad que le es propia. Pero, aun cuando muchos de sus análisis son profundamente agudos y certeros, quizá una lectura atenta del *Fedro* habría hecho cambiar de opinión a este gran filósofo alemán.

Como se podrá ver, soy completamente enemigo de colgar etiquetas: en primer lugar, resulta irritante el subtítulo que aparece en los diálogos, que tratan de establecer el tema central y cuyo propósito debe ser algo así como delimitar la cuestión para que sirva de guía al futuro lector. Sin embargo, me parece una forma de mutilar la riqueza y la diversidad, algo muy mal visto hoy en día en muchos otros ámbitos de la investigación y de la propia sociedad. Y, si una sola obra de Platón es capaz de contener una pluralidad de asuntos, de perspectivas, de propuestas y de refutaciones, su filosofía al completo es, muy probablemente, una de las más ricas de la historia por sus muchos puntos de vista, sus modificaciones constantes y su inagotable espíritu indagador. Por eso, tampoco estaría bien hablar aquí de Platón el sensualista, como un poeta preocupado por el colorismo, por agradar a cualquier público o como un pensador ajeno a lo racional y lo trascendente, pues sería, aunque haya quien no lo crea, tan absurdo como lo opuesto.

El *Fedro*, probablemente como ningún otro diálogo, contribuye a enriquecer múltiples aspectos del pensamiento platónico, como progresivamente iremos señalando. Algo verdaderamente sorprendente es ya el inicio de la obra, en el que los interlocutores se encuentran en el preciso momento en el que Fedro, que viene de estar con Lisias, quien ha regresado a Atenas, se dispone a dar un paseo fuera de los muros de la ciudad,

tal como le ha aconsejado el médico Acúmeno. Recordemos que, en el *Banquete*, el joven poeta está sentado junto a Erixímaco, hijo de aquél y también médico, cuyas recomendaciones sigue con fervor. Sabemos además que Sócrates, no siendo su maestro, es conocido e incluso amigo, pues ha tenido ocasión de escucharle en casa de Calias en el 433 a. C. y en la fiesta en casa de Agatón en el 416. No extraña, así pues, la familiaridad con que inician su trato en el diálogo. El joven, siempre deseoso de compañía, especialmente si ésta puede aportarle nuevos conocimientos, estaría muy complacido si Sócrates aceptase acompañarle en su paseo. Sin embargo, si la polis es fundamental para entender el surgimiento y desarrollo de la filosofía griega, de Sócrates podemos decir que es «el filósofo de la polis», el que, como nos cuenta Aristóteles[24], se despreocupó de los problemas «físicos» para ocuparse de los éticos y antropológicos que son, al mismo tiempo, los asuntos políticos. Sócrates vivía por y para la ciudad. La necesidad, no obstante, le llevó a alejarse de Atenas en alguna ocasión, como en las batallas de Potidea (año 432) y Delio (424); y puede que también en Anfípolis (422). Los diálogos platónicos, contando casi siempre con el maestro como interlocutor, se ambientan en los lugares que éste frecuentaba: una plaza pública, una calle, la casa de un amigo, etc. En algunos ni siquiera sabemos dónde transcurre la acción. Pero, en el *Fedro*, Platón ha querido llamar nuestra atención generando un nuevo entorno, un nuevo ambiente para un viejo personaje, acostumbrado a las construcciones: las murallas, las plazas, los suelos de piedra. Al trasladar a Sócrates a un lugar que, siendo casi su casa, podríamos decir que desconoce en su práctica totalidad, el escenario no está desempeñando un papel de simple fondo en el que ubicar la acción, sino que constituye una parte activa e influyente en lo que se dirá con posterioridad; y también en cómo será dicho.

EL MITO GRIEGO

Una de las cuestiones que debemos comentar antes de continuar con el análisis del *Fedro* es la que se refiere al papel de los mitos dentro de la obra de Platón. El propio concepto de mito es ya objeto de discusión por sí mismo, sin necesidad de hacer referencia a ningún filósofo en particular; y lo es precisamente por el estrecho vínculo que lo une al concepto de filosofía. No cabe duda de que el asunto podría ser objeto de una investigación aparte, incluso mucho más extensa que la presente. Sin embargo, y a pesar de los límites que aquí nos impondremos, el tema merece una atención especial, puesto que no debemos continuar sin aclarar una serie de puntos que resultarán esenciales para nuestra interpretación. Muchas son las cuestiones que han de responderse, pues no está claro aquello que une y separa mito y filosofía, ya que tampoco es evidente qué entendemos nosotros y qué entendían los griegos en general, y Platón en particular, por mito. Está claro que todos podemos poner ejemplos de mitos y de acontecimientos y personajes mitológicos, como también de filósofos y conceptos

---

[24] Aristóteles, *Metafísica*, 987b.

filosóficos. No obstante, esto resulta claramente insuficiente, por lo que debemos, como Sócrates, buscar algo más allá de la diversidad y encontrar, si no una definición infalible, al menos un conjunto de características que nos permita continuar el análisis habiendo establecido los puntos básicos[25].

El asunto es destacado por el propio Platón en muchos de sus más importantes diálogos, a pesar de lo cual, como es habitual, no recibe un tratamiento sistemático que permita establecer una conclusión definitiva acerca de su pensamiento sobre el tema. Esto es algo muy habitual en la obra platónica, tanto por su estilo dialogado como por su carácter evolutivo y revisor. Algunos encontrarán aquí una particularidad fastidiosa, que dificulta el análisis y la claridad conceptual; y hay algo de verdad en ello. Pero también ha de pensarse que resulta enriquecedora en la medida en que ofrece múltiples posibilidades al intérprete al tiempo que convierte los textos en objeto de constante discusión. Ello implica, como será evidente, comentarios de muy diversa índole, muchos de los cuales se han convertido ya en sentencias inamovibles en ciertos sectores filosóficos, a pesar de lo cual centraremos gran parte de nuestros esfuerzos en mostrar lo erróneo que hay en algunos de ellas. Y escribo esto pensando, en particular, en lo mucho que se ha hablado y escrito en torno a la expulsión de los poetas de aquello que se ha llamado «ciudad ideal», así como a la opinión que de la épica, la tragedia y los mitos presenta Platón en la *República*, algo que será de importancia capital en nuestra investigación, teniendo en cuenta la proximidad de esta obra y el *Fedro*.

Como lector de Platón, no quisiera dejar pasar la oportunidad de referirme a uno de los más clásicos tópicos de la historiografía: aquél que afirma que la filosofía consumó el paso del mito al logos, inaugurando así una nueva etapa en la historia del pensamiento. Aun cuando debe reconocerse que hay algo de verdad en esto, resulta necesario matizar la afirmación, si es que se quiere comprender, no sólo múltiples páginas de Platón, sino la mayor parte del pensamiento de los presocráticos. Y es que, a estas alturas, resulta ridículo postular la tesis del «milagro griego»[26], es decir, aquella que entiende la filosofía desligada de la mitología, de la religión, que postula la aparición de un pensamiento sin antecedentes, sin causas. Ya en Anaximandro podemos encontrar cierta conceptualización, así como una búsqueda de un principio inmanente en la propia naturaleza, que permita explicarla por y desde sí misma. Sin embargo, en líneas generales, estamos de acuerdo con la interpretación de Cornford[27], puesto que entendemos que hay un progreso, un avance dentro de la continuidad más bien que una ruptura radical e inexplicable. Aquí habremos de atender a múltiples factores que se

---

[25] Existen, por supuesto, extensos y valiosos estudios en torno a esta cuestión, sobre la que aquí solamente podremos comentar los aspectos que nos interesan. Tampoco es nuestro propósito ofrecer una bibliografía completa, pero hemos de citar algunas de las obras clásicas, de las que también aquí nos hemos servido: Eliade, M., *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1985; García Gual, C., *Introducción a la mitología griega*, Madrid, Alianza, 1992; Kirk, G. S., *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona, Paidós, 1985; Kirk, G.S., *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Paidós, 2002; Vernant, J. P., *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1982.

[26] Burnet, J., *Early Greek philosophy*, London, A. and C. Black, 1930.

[27] Cornford, F. M., *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid, Visor, 1987.

encuentran mucho más allá de la estricta racionalidad, como son, principalmente, la religión y la poesía. En realidad, una discusión detallada de este asunto nos llevaría, sin duda, al espinoso asunto de intentar dar una definición de la razón y lo racional, lo cual conduciría probablemente a notables errores al mismo tiempo que implicaría aplicar el calificativo de irracional a muchos pasajes y aspectos de la filosofía de Platón, aunque tampoco tendremos reparo en hacerlo cuando sea necesario. De lo que no cabe dudar es del hecho de que la filosofía griega toma prestados de la religión y la poesía un buen número de términos y prejuicios que, en ningún momento, son objeto de reflexión. Es cierto que podría elaborarse una extensa enumeración de las diferencias entre el «pensamiento» de Hesíodo o de Homero y el de Anaximandro o Heráclito, pero tampoco debemos caer en el error, del que pecan algunas simplificaciones de la historiografía, de afirmar que los primeros son poetas, compositores de mitos carentes de racionalidad y los segundos pensadores filosóficos y científicos. La prosa filosófica, lo que hoy llamaríamos ensayo, permite una conceptualización y abstracción mucho mayores que la de la mera narración de acontecimientos y acciones llevadas a cabo por personajes. Sin embargo, tan científicos resultan los dioses homéricos como el Amor y la Discordia de que nos habla un filósofo como Empédocles. Espero que se entienda bien lo que pretendo declarar con estas palabras: que tan absurdo resulta equiparar a Hesíodo y Homero con los filósofos presocráticos como desvincularlos por completo. Y ha de comprenderse esto puesto que hay en ello una semejanza con la manera de proceder del propio Platón, en la medida en que tan pronto contrapone mito y logos, como se sirve indistintamente de ambos a modo de sinónimos.

Lo cierto es que el mito, lo mitológico, goza en el ámbito filosófico de muy mala fama, precisamente por esta pretendida oposición irreconciliable con lo racional, que parece la característica única y definitoria de la filosofía. Y es probable que pueda resultar paradójico el hecho de defender la validez intelectual del mito en nombre de Platón, pues hay quien entiende que pocos filósofos la han condenado de forma tan vehemente como el discípulo de Sócrates. Sin embargo, como también ocurrirá a propósito de la escritura, habrá que analizar los textos y testimonios con sumo detenimiento para poder comprobar si nos encontramos ante una condena o una apología.

Debemos precisar, no obstante, qué es lo que entendemos tanto por mito como por mito platónico, pues pensamos que los que inventa y utiliza el filósofo y aquéllos de los que se sirven los poetas presentan algunas características diferentes. Para la primera tarea, nos fijaremos de manera especial en los comentarios de Luc Brisson, quien ha dedicado muchos años de investigación a esta cuestión, que resulta ser una de las más importantes e interesantes del pensamiento platónico.

En primer lugar, resulta obvio afirmar que el mito es un tipo de relato, de narración; es algo que, fundamentalmente, se cuenta. Y este verbo contar nos acerca ciertamente al significado que el término mito posee en la actualidad: es un cuento, una historia ficticia, algo inventado por la imaginación. Sin embargo, y a pesar de esta inevitable evolución de la semántica, hemos de intentar aproximarnos a su significado

primitivo. Por eso, al hablar del mito como narración, deben surgir varias preguntas: ¿Qué se narra? ¿Cómo y quién lo hace? Respondiendo primero a la última cuestión, se ha de destacar el carácter eminentemente oral del mito griego, el cual, como será evidente, surgió mucho antes de la invención y desarrollo de la escritura. Y los especialistas en la creación y transmisión de estas narraciones no eran otros que los poetas y aedos, los rapsodas, cosedores de cantos (ῥαψῳδός), pues no hicieron sino unificar y versificar las leyendas y las historias populares[28]. Pero es destacable que tanto la composición de los mitos como su medio de transmisión pueden llevar a notables distorsiones. El hecho de combinar distintos relatos, posiblemente de naturaleza heterogénea, supone cierta modificación en los mismos con el propósito de conferirles la unidad que necesita toda narración. Además, el carácter oral impide el hecho de que haya una versión única y ortodoxa del relato, como ocurre en el caso de la escritura, que fija de manera inamovible aquello que ha de decirse. La oralidad, en cambio, permite que cada declamación, aún versando sobre un mismo objeto, sobre la misma serie de personajes y acontecimientos, pueda ser distinta cada vez.

Pero, a pesar de esta enorme maleabilidad de los relatos míticos, éstos son capaces de perdurar a través de los siglos y las generaciones. Y es que, como hemos de analizar con detenimiento, el mito se convirtió en la manifestación más característica del espíritu griego, impregnándose en todas las parcelas de la vida cultural, social y hasta privada: "*Naturalmente, el mito no se mantendrá en su pureza primitiva: los cuentos populares, las adiciones por cuenta propia y las confusiones irán variando e interpretando el contenido y naturaleza de aquél. Con todo, resulta sorprendente la magnífica continuidad que esta forma de expresión del genio griego logró en su cultura: el mito se prolonga a través de la poesía épica, del arte de los templos y columnas, de la arquitectura y la pintura, de la tragedia, de la filosofía (recuérdese el ejemplo de Parménides) y en fin de toda la variedad formidable de manifestaciones de la cultura griega. Mientras el griego se enfrentó con problemas y responsabilidades de su ser, necesitó mitos no sólo para sus artes sino también para su vida*"[29]. Desde esta perspectiva, será evidente que no debemos entender el análisis platónico de la poesía en la *República*, que veremos más adelante, partiendo de nuestro prejuicio moderno de la autonomía estética del arte, que constituye un error grave, aunque usual, del historiador de la filosofía. La dificultad estriba, precisamente, en el hecho de que hoy, para nosotros, es un prejuicio, algo previo a la reflexión que tomamos como un mero dato. Pero aquí estamos intentando comprender la época y el contexto social y cultural de la Grecia de los siglos que transcurren desde tiempos de Homero hasta los de Platón, en la medida en que ello nos es posible. Y es que, como decimos, el mito impregna por completo la vida de los griegos, experiencia que quizá nos resulta un tanto lejana, por

[28] En torno a esta cuestión, pocos libros serán de tan valiosa ayuda como el ya clásico: Havelock, E. A., *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994.
[29] Escudero, C., "Mito y filosofía. El mito platónico y su significado", en *Perficit*, I, 11-12, 1968, p. 251.

cuanto hoy poseemos compilaciones[30] y explicaciones de todo tipo, que agrupan las narraciones y los personajes en voluminosos libros, los cuales, si bien son de enorme utilidad, nos distancian del modo en que los griegos concebían y se relacionaban con la mitología: "*Los mitos eran incorporados a poemas épicos así como a otros poemas y dramas, eran expresados en rituales y conversaciones que los reforzaban cada día, y eran invocados en leyes y discursos, y encarnados en edificios y estatuas*"[31]. De este modo, aunque en adelante consideraremos fundamentalmente los mitos en cuanto narraciones, se ha de entender que para los griegos constituía mucho más que eso, siendo la urdimbre que, de alguna manera, mantiene unido el tejido social, por emplear un símil platónico. Incluso cuando hoy contemplamos una tragedia griega u observamos una escultura de mármol, observamos tan sólo una parte de un mito, del ciclo mitológico que se extiende a través de una infinidad de distintas representaciones. El cual, bien pensado, constituye realmente un relato o una historia que puede ser expresada a través de muy diferentes medios tanto cotidianos como estrictamente artísticos, como pueden ser precisamente una escultura o la pintura de una vasija.

Los mitos, esos relatos de carácter más bien popular, aunque reelaborados por rapsodas de suprema genialidad, como Homero, se conservan gracias a toda esta serie de factores. En un principio, podemos pensar en ellos, en una narración como la *Odisea*, por poner un ejemplo bien conocido, como un simple conjunto de versos que los poetas y aedos aprenden de memoria para repetir allá donde consideren oportuno, consistiendo así en un poema, en literatura que sirve como entretenimiento para el pueblo. Y todo esto, innegablemente, es cierto, pero, como vemos, supone tan sólo una exposición parcial de lo que el mito significaba para los griegos. La transmisión y conservación tiene lugar gracias a eso que se ha dado en llamar «memoria colectiva» que, suponemos, no es otra cosa que la suma de las memorias individuales, esa capacidad gracias a la cual una diversidad de individuos puede conservar, y transmitir, un mismo saber. Los miles de versos, tal como hoy los conservamos, sólo podrían ser memorizados por un pequeño número de personas, pues el esfuerzo que requiere supone un tiempo de ocio del que la mayoría no disponía. Y, sin embargo, todos conocían bien esos relatos, no sólo porque los hubieran escuchado en las calles, o en un certamen poético, sino porque formaban parte importante de sus propias vidas, de sus ritos cotidianos, de sus trabajos, de sus creencias y de su implícito concepto de la virtud y el bien. Sólo si se reconoce este papel fundamental en la vida de cualquier griego se entenderá el porqué de su perfecta conservación, incluso durante algunos siglos en los que la escritura estaba al alcance de una minoría increíblemente reducida. Así nos los explica Brisson: "*Sólo llega a ser objeto de memoria colectiva un acontecimiento que sale de lo ordinario y que además posee una significación en el marco del sistema de valores reconocido por la colectividad en cuestión, tanto si ese acontecimiento se ha desarrollado en el interior*

[30] Estoy pensando en la fantástica y clásica colección: Graves, R., *Los mitos griegos*, Madrid, Alianza, 1985.
[31] Nicholson, G., *Plato's Phaedrus: The philosophy of love*, West Lafayette, Purdue University Press, 1999, p. 17.

de esa colectividad como en otra parte. En otras palabras, los criterios que permiten a la memoria colectiva hacer una selección entre el conjunto de acontecimientos son de dos órdenes. Se trata de un criterio objetivo: la singularidad*, lo que presenta una diferencia con respecto al orden habitual de las cosas; y de un criterio ético: la* ejemplaridad*, lo que puede integrarse en el sistema de valores reconocido por la colectividad en cuestión*"[32]. Son éstas dos características fundamentales del mito griego. Efectivamente, sólo pervive aquello que se considera digno de ser recordado; y esto no puede ser algo cotidiano y fácilmente repetible, sino algo extraordinario. Mito y filosofía, dice Aristóteles, tienen un origen común, pues ambos nacen del asombro, de la maravilla (*θαῦμα*); "*de ahí que el amante del mito* (*φιλόμυθος*) *sea, a su modo, amante de la sabiduría* (*φιλόσοφος*); *y es que el mito se compone de maravillas*"[33]. En realidad, no se refiere tanto al origen del mito, sino de la filosofía, pues el que se asombra reconoce que no sabe: de ahí que busque y desee la sabiduría. Bien entendido el texto, parece afirmar que la filosofía surge de aquello de lo que el mito se compone, de maravillas, de sucesos asombrosos y extraordinarios. La singularidad, por lo tanto, es un criterio imprescindible de todo aquello a lo que se llame mito.

Aún más interesante resulta el segundo criterio, el de la ejemplaridad. Es cierto que algo enteramente contrario a las costumbres y creencias establecidas no podrá perdurar dentro de una comunidad y, probablemente, ni siquiera será escuchado con agrado en el caso de que pretenda difundirse. Lo que ocurre es que, tal como se presenta el asunto en muchos textos platónicos, especialmente de la *República*, así como en algún fragmento del propio Jenófanes[34], los mitos constituyen, precisamente, el marco de referencia de las costumbres y los valores, es decir, que contribuyen, probablemente más que ninguna otra cosa, al establecimiento de los mismos. En la poesía se hallan codificados muchos de los ritos religiosos y, en gran parte de las narraciones, podemos entrever el establecimiento de ciertos patrones de conducta que podemos calificar como éticos, no tanto en el sentido del *ἦθος* privado cuanto del *ἔθος* público, de la norma y la costumbre. La poesía épica y mítica constituye la tradición del pueblo griego; sólo a través de ella es posible conservar el pasado remoto, las hazañas de los ancestros más lejanos. Y, muy probablemente, son estos relatos los que posibilitan la creación de una cierta identidad nacional, valga el anacronismo. Estas historias suponían el punto de partida de la civilización griega, aquello con lo que todos podían identificarse y mediante lo cual establecer cierta fraternidad, puesto que implicaba la creencia de que compartían un pasado común.

MITO Y FILOSOFÍA

Hasta aquí estamos considerando la naturaleza y función del mito intentando dejar entre paréntesis, tan sólo momentáneamente, los juicios platónicos al respecto. Se

[32] Brisson, L., *Platón, las palabras y los mitos*, Madrid, Abada, 2005, p. 32.
[33] Aristóteles, *Metafísica*, 982b.
[34] DK 21 B 10.

pretende, por lo tanto, mostrar sus características generales, aquello que lo une y lo separa del contenido y método filosóficos, todo ello con el fin de alcanzar una mejor comprensión del lugar que ocupa en la obra de Platón, del uso que el filósofo hace del mito y de su valoración del mismo[35]. Así pues, enumeraremos a continuación algunas de las características generalmente reconocidas en el relato mítico. Ya hemos hablado de la singularidad del contenido de la narración, pero ahora nos centraremos un poco más en sus aspectos formales, a pesar de que ello, obviamente, también tendrá sus repercusiones sobre lo que se cuenta. En principio, la forma de expresión resulta nítidamente diferenciable: lo propio de la filosofía son los conceptos, mientras los relatos épicos constituyen una narración de acciones y acontecimientos descritos mediante imágenes en las que, necesariamente, prima lo individual, la mera concatenación de sucesos. Estamos, aparentemente, ante un conflicto entre la razón y la imaginación, el concepto y el ejemplo, la abstracción y la causalidad frente a lo espacial, concreto, azaroso y arbitrario. Este último factor alcanza su máxima expresión en los dioses, cuya presencia, junto con la de los héroes, constituye también un rasgo característico de gran parte de los mitos. Sabemos bien que, siendo sobrehumanos e inmortales, resultan finalmente tan antropomorfos como cualquiera de nosotros, con las mismas afecciones y sentimientos que cualquiera puede experimentar. Parece haber, por lo tanto, una transposición de lo humano a lo que se entiende que está más allá de ello. Y estos dioses tienen el mundo entero, si no como morada, sí al menos como lugar de acción, pues resultan también semejantes a poderes y fenómenos que explican lo misterioso del universo, siendo asimismo objeto de merecido culto.

Entendiendo todo esto así, ¿qué hay de extraño en hablar de la mencionada transición del mito al logos? En mi opinión, mucho, ya que esta caracterización, ciertamente vaga y general, ha de ser muy matizada; y, según creo, la imagen del mito aquí presentada se acerca más a la realidad que la de la filosofía. Homero, es cierto, no ofrece un discurso conceptual, lo cual no significa que su poesía no contenga múltiples y muy poderosos elementos normativos. Tampoco nos ofrece una detallada exposición de la relación entre causas y efectos, pero aplica el principio de razón suficiente casi tan bien como cualquier filósofo, presentando siempre una motivación psicológica como móvil de las acciones y acontecimientos, a pesar de estar inmersas en situaciones imaginativas y fantásticas[36]. Además, la poesía, como la filosofía, especialmente la de los presocráticos, se pregunta por el origen de las cosas. O, más bien, responde directamente sin hacerse la pregunta, o, al menos, sin plantearla de manera explícita. Y no debemos olvidar a las divinidades de Hesíodo, bajo las cuales se esconden muchas veces partes y poderes del universo, así como valores morales.

---

[35] Sobre esta cuestión, que trataremos en adelante, recomiendo la lectura de un interesante análisis de los mitos platónicos, especialmente su introducción: Ward, S. P., *Penology and eschatology in Plato's myths*, Lewiston, Queenston and Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2002.

[36] He extraído buena parte de estas conclusiones de un capítulo, cuya lectura recomiendo, titulado "Homero el educador", sobre el que, sin duda, volveremos y que se encuentra en: Jaeger, W., *Paideia*, Madrid, F. C. E., 1996, pp. 48-66.

La filosofía y la razón, más aún en este período casi embrionario, no se encuentran tan alejadas de todos estos rasgos como muchas veces se quiere hacer parecer. Los filósofos se servirán de imágenes que acompañen a sus conceptos (y si hay un ejemplo claro de ello, es Platón). Transpondrán, como se ve en los textos de Anaximandro, sus conceptos, vivencias y situaciones cotidianas de la polis al universo, para darle explicación. Explicitarán las cuestiones que subyacen al relato mítico, a las que éste responde. Se servirán incluso del verso, como comprobamos en Parménides o Empédocles. Y, como digo, algunos conceptos filosóficos, no están lejos de los dioses de un Hesíodo: "*Los elementos de los milesios no son personajes míticos como Γαῖα, pero no son tampoco realidades concretas como la tierra. Son «poderes», a la vez, eternamente activos, divinos y naturales. La innovación mental consiste en que estos poderes están estrictamente delimitados y abstractamente concebidos: se limitan a producir un efecto físico determinado, y este efecto es una cualidad general abstracta*"[37].

Con todo esto, espero que quede claro que no pretendo negar la diferencia entre mito y filosofía, sino sólo matizar una separación tajante y excluyente que, en muchos aspectos, resulta ridícula. Continuidad y evolución, frente a ruptura, son características esenciales tanto del pensamiento como de la historia misma. No es mi intención oponerme de manera absoluta a la teoría de los paradigmas y las revoluciones científicas, a pesar de que, en muchos aspectos, me resulta insatisfactoria. Pero, si en la historia o en la ciencia se sustituye un núcleo fundamental de creencias por otro, desde el cual se vuelve a intentar una explicación de los fenómenos, al menos ha de comprenderse esa sustitución como fruto de un largo proceso, que ya se encontraba en germen en el «período» anterior; de lo contrario, postulamos un efecto sin causa. Y, en el caso que nos ocupa, referente al mito y la filosofía, puede hablarse de un paulatino desarrollo de la segunda que, no obstante, no implica la desaparición del primero, ni impide su inclusión en el ámbito del logos.

CONDICIONES MATERIALES

Resulta ahora conveniente que nos detengamos en el análisis, o al menos la mención, de una serie de factores históricos y sociales que condicionaron, en primer lugar, el surgimiento y desarrollo de la filosofía y, en segundo, la concepción platónica del mito y su correcto lugar en la polis[38]. Y es que cualquier análisis histórico filosófico ha de detenerse en el examen de estas cuestiones, en la medida en que esta multiplicidad de factores que podemos llamar prerracionales (entendiendo que son previos o se encuentran al margen de lo estrictamente racional y filosófico), determinan gran parte

[37] Vernant, J. P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1985, p. 341.

[38] Para este propósito el lector puede consultar una excelente obra en la que se analizan de manera detallada las condiciones sociales, políticas y cultural en las que se desarrolló y de las que surgió la filosofía platónica: Eggers Lan, C., *Introducción histórica al estudio de Platón*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1974.

del desarrollo del pensamiento. Del mismo modo que la filosofía nace del mito, tiene su más profunda raíz en él, existe un conjunto de condicionantes sin los cuales, como ya hemos dicho, la explicación queda necesariamente huérfana. No puede negarse que las infraestructuras sociales, por emplear un lenguaje por todos conocido, resultan determinantes para la superestructura, el conjunto de conceptos, creencias e ideologías de un pueblo. Pero entiéndase bien que aquí tampoco pretendemos establecer una metodología marxista, pues se nos muestra como evidente la recíproca influencia de estos elementos, como también el innegable influjo que los productos del espíritu han ejercido a lo largo de la historia sobre las condiciones materiales de vida, siendo así que la Grecia clásica no es una excepción. No entraremos, por lo tanto, a discutir si fue primero el huevo o la gallina, sino sólo a exponer la idea de que entendemos que lo material y lo espiritual se condicionan recíprocamente sin una estricta dirección causal sino, empleando terminología lógica, que se hallan ligados mediante un bicondicional; razón ésta por la que no debemos descuidar en exceso el aspecto social, político y económico.

Por lo que se refiere al mito y a la valoración platónica del mismo, un aspecto fundamental de su naturaleza tiene que ver con la tecnología de la comunicación, con la revolución que supuso la introducción en Grecia de la escritura; pero hablaremos de ello más adelante. Veamos ahora lo que nos dice Aristóteles a propósito de los primeros filósofos: "*Si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna. Por otra parte, así lo atestigua el modo en que sucedió: y es que un conocimiento tal comenzó a buscarse cuando ya existían todos los conocimientos necesarios, y también los relativos al placer y al pasarlo bien. Es obvio, pues, que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, al igual que un hombre libre es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo y no otro, así también consideramos que ésta es la única ciencia libre*"[39]. Por medio de estas palabras podemos comprender con claridad el lugar que ocupaban en la sociedad griega mito y filosofía. Es cierto que ésta, en la época de Sócrates y los sofistas, y gracias también al impulso intelectual que Pericles posibilitó en Atenas, gozó de cierta influencia e importancia en la vida del ciudadano. No obstante, tanto en aquel siglo V como en los anteriores, la filosofía constituye una actividad para aquellos que disponen de tiempo de ocio y, por lo tanto, de una condición económica desahogada. Es posible cultivarla para aquellos que ya han cubierto sus necesidades y, podría decirse, no tienen nada mejor que hacer. Partiendo de esta descripción de la filosofía, como ciencia que prescinde inicialmente de la utilidad y tiene su fin en sí misma, podemos comprender, por antítesis, la inmensa influencia que tenía el mito, expresado a través de la poesía, en toda Grecia. Como ya hemos destacado, lo mitológico impregnaba todas las esferas de la sociedad: en primer lugar, su innegable religiosidad constituía el punto de referencia de todo aquel que pretendiese compartir las creencias, conocer las divinidades y ejercer correctamente los cultos; por otro lado, la ejemplaridad de la que ya hemos hablado,

[39] Aristóteles, *Metafísica*, 982b.

supone el establecimiento, por medio de patrones y acciones, de una serie de valores cuyo ámbito de influencia se extiende a todo comportamiento, público o privado, del ciudadano. En cierto modo, las palabras de Aristóteles nos sugieren el hecho de que la filosofía podría estar a disposición de aquel que tuviese tiempo y dinero suficiente como para no preocuparse por los mismos. El mito, por el contrario, estaba presente en todas las esferas de la sociedad. Como ya hemos dicho, no se planteaba las preguntas esenciales acerca del hombre y del universo, sino que las respondía sin más.

Sin embargo, las profundas transformaciones sociales y, sobre todo, económicas, que tuvieron lugar en los siglos posteriores a la construcción del mito homérico, produjeron una pequeña ruptura en las antiguas relaciones entre mito y sociedad, al tiempo que permitieron un desarrollo vertiginoso del pensamiento filosófico. Y el testimonio de Aristóteles concuerda a la perfección con los datos históricos de que disponemos, pues la filosofía surge en un momento de enorme expansión económica en toda Grecia, que pasa de ser una sociedad eminentemente agrícola y ganadera a desarrollar un gran flujo mercantil y comercial. Las características geográficas de esta zona obligan a realizar la mayor parte de estos intercambios comerciales por la vía marítima, razón por la que no ha de sorprender que el pensamiento filosófico, tan unido como está al auge económico, naciera en pequeñas colonias y no, como quizá cabría esperar inicialmente, en la metrópoli, en un lugar de la importancia de Atenas o Corinto. Pero el comercio marítimo facilitó una vertiginosa mejora en el nivel de vida de ciertas colonias, con lo cual una buena parte de la población disponía de un nivel adquisitivo tan elevado como para cubrir sin problema alguno sus necesidades, así como para disponer de mucho tiempo de ocio.

Unido a todo esto, debe destacarse un factor que contribuyó de manera decisiva a esta aparición de lo que suele llamarse pensamiento racional; lo cual, no obstante, no supuso en absoluto la desaparición ni el menoscabo de lo mitológico. Me estoy refiriendo a la invención de la moneda, que es, sin duda, uno de los acontecimientos más importantes para la cultura griega. Y lo es en un doble plano, el más evidente de los cuales es el económico. No hace falta señalar las ventajas que otorga el establecimiento de una moneda frente al intercambio, al trueque. Además, el nacimiento del dinero supuso un cambio en las formas sociales y aristocráticas, pues las clases altas ya no eran solamente aquéllas que poseían las tierras, sino que ahora el hombre rico es quien posee mayor cantidad de dinero, ya que gracias a él puede disponer de lo que se le antoje. Pero, por otra parte, también sus consecuencias se dejan notar a nivel intelectual, especialmente por el componente abstracto que implica la moneda. A pesar de su antigua composición de oro y materiales valiosos, el dinero, como hoy, termina siendo un elemento convencional, algo a lo que se ha acordado otorgar un determinado valor. De alguna forma, y más aún en una sociedad en la que la esclavitud era algo cotidiano, todo es susceptible de compra, de intercambiarse por dinero. Esta idea de unidad, de homogeneidad, característica de la polis en la que surgirá la isonomía, será precisamente uno de los rasgos definitorios de la filosofía, tal como nos recuerda el conocido fragmento de Heráclito: "*Todas las cosas se cambian por fuego y el fuego por todas,*

como las mercancías por oro y el oro por mercancías"[40]. La moneda, al fin y al cabo, es un método para conciliar la unidad y la pluralidad.

En definitiva, lo que queremos destacar es el hecho de que los mitos, fundamentalmente las narraciones de Homero y Hesíodo, van perdiendo parte de su sentido con el paso del tiempo, y adquiriendo también uno nuevo, ya que se refieren a un período socio-político y económico muy diferente, por ejemplo, de la época platónica. La polis ha instaurado nuevas relaciones sociales, el inicio de la filosofía griega ha propuesto nuevos modelos cosmogónicos y nuevas explicaciones para muchos de los fenómenos observables. No obstante, la profundidad de aquellos relatos permitió que subsistieran como base de la educación de los griegos, pues allí se hablaba de los dioses a los que seguían rindiendo culto, del pasado glorioso y de los héroes cuyas acciones constituían el mejor ejemplo del valor y la virtud.

PLATÓN ANTE EL MITO: El *Protágoras*

Todo esto que venimos diciendo, nos surgió a propósito de una pregunta que Fedro dirige a Sócrates, siendo su respuesta, como veremos, ciertamente enigmática. "*Pero dime, por Zeus, Sócrates, ¿estás convencido tú de que este mito es verdad?* (*σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πείθῃ ἀληθὲς εἶναι;*)"[41]. Sin embargo, antes de examinar su contestación, conviene que nos detengamos en analizar el tratamiento que el Sócrates platónico ha hecho del mito en los diálogos anteriores a éste. Vamos a hacer el esfuerzo de intentar adivinar, como si no hubiéramos leído las páginas siguientes de la obra, lo que podría responder a esta cuestión teniendo en cuenta la opinión y la postura que ha mostrado el propio Platón en anteriores ocasiones.

Acudamos, en primer lugar, al *Protágoras*, pues parece ser el primer diálogo en el que se sirve con cierta frecuencia del término, que resulta especialmente importante en la trama del mismo. Aparte de los problemas que siempre genera la terminología de Platón, pues habrá de precisarse el sentido que otorga a *μύθος* en los diferentes pasajes de su obra, hay que prestar atención al autor del mito, ya que recibe un tratamiento muy diferente si se trata de un mito homérico o uno inventado o reformulado por el propio Platón. Éste parece ser el caso del mito de Prometeo, que el autor pone en boca del sofista Protágoras, por quien muestra mucho respeto y hasta cierta admiración, a pesar de oponerse a la mayoría de sus postulados. No obstante, el hecho de que el filósofo invente o modifique un mito no significa que exprese simplemente su postura sino que a veces, como aquí, lo configura de tal modo que coincida con las teorías de aquel que lo pronuncia. Además, el aprecio o simpatía hacia el sofista, aunque pueda parecer un dato irrelevante no lo es en absoluto, pues la valoración que hagamos de un determinado texto procurará tener siempre en cuenta el contexto del diálogo, su tema principal y los personajes que intervienen en escena, dado que Platón no descuidaba ninguno de estos detalles al redactar sus escritos. En el caso que nos ocupa, Sócrates y el sofista discuten acerca de la existencia de una

[40] DK 22 B 90.
[41] Platón, *Fedro*, 229c.

τέχνη πολιτική, un arte o técnica de la política que permita a los gobernantes y ciudadanos actuar correctamente, ya que Protágoras ha afirmado que éste es el objeto de su enseñanza, aquello a cambio de lo cual recibe el dinero de su discípulo. Y ante la objeción socrática de que cualquiera habla en la Asamblea de asuntos políticos porque parece que no hay expertos en la materia, nadie que sepa más y tenga mayor autoridad en tales cuestiones, el sofista va a recurrir a la narración del relato de Prometeo. *"¿Pero os parece bien que, como mayor a más jóvenes, os haga la demostración relatando un mito, o avanzando por medio de un razonamiento?* (*μύθον λεγῶν ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξελθών;*) (…) *Me parece, dijo, que es más agradable* (*χαριέστερον*) *contaros un mito*"[42]. Muchos son los detalles que pueden destacarse en este breve texto. En primer lugar, la mencionada oposición entre *μύθος* y *λόγος*, al menos como dos formas diferentes de narrar, de decir algo. Sobre esta cuestión hablaremos más adelante, cuando el sofista haya ofrecido todas sus explicaciones. En segundo, el breve inciso de Protágoras hace alusión a una práctica, al parecer, muy extendida en Grecia: la narración corría a cargo de alguien mayor, generalmente algún anciano y se ofrecía, fundamentalmente a jóvenes[43]. Esto, por otra parte, no debe extrañar, pues la gente de mayor edad, por su mayor experiencia, debía conocer bien esas historias de carácter popular que circulaban por toda Grecia y se transmitían de generación en generación. Finalmente, Protágoras preferirá contar un mito y, por la forma en que comienza, el término cuento parece ajustarse perfectamente a esta narración: "*Hubo una vez un tiempo en que existían los dioses, pero no había razas mortales* (*Ἦν γάρ ποτε χρόνος ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δέ γένη οὐκ ἦν*)"[44]. Es algo muy típico el que, por ejemplo, los abuelos lean o reciten cuentos a sus nietos; los primeros suelen conocer muchos y a los segundos, como dice aquí Protágoras, les resulta siempre muy agradable.

Tomado el mito en esta acepción de cuento, de historia agradable que los mayores narran a los más jóvenes, es fácil pensar en ficción o fábula como sinónimos, es decir, como relato en el que aquello que se cuenta no es verdadero, no ha sucedido jamás. Es probablemente éste el significado más usual de mito en nuestro tiempo. Sin embargo, atendiendo bien a los textos anteriores, observamos que Protágoras, aun estableciendo cierta contraposición, está dando a Sócrates y los presentes la opción de elegir entre dos posibilidades que parecen, en cierto modo, equivalentes, pues ambas sirven para cumplir la misma función. Por supuesto, ante dos opciones que ofrecen un mismo resultado, hemos de elegir la más placentera, como ambos acordarán también más tarde a propósito del arte de la medida. Y es que el *μύθος* no sólo es una historia que cuenta, que entretiene, que inventa, sino que también demuestra. Ante lo sorprendente que puede resultar a alguien del

[42] Platón, *Protágoras*, 320c. Quien esté interesado en la interpretación de este mito encontrará un excelente análisis en: García Gual, C., *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid, Peralta, 1980.
[43] Luc Brisson (*Platón, las palabras y los mitos*, op. cit., pp. 67-82) distingue, en la narración de mitos, entre un sector profesional, dedicado exclusivamente a tal tarea, como los rapsodas, aedos y actores, y otro no profesional, pues cualquiera puede contar los mitos que ha escuchado de otro. Por lo que respecta a la edad, "*la vejez del narrador permite reducir al mínimo la degradación que afecta a todo mensaje transmitido oralmente durante un largo período de tiempo y que resulta de la transformación por la que pasa el relato en cada una de las etapas de su transmisión oral*" (p. 76).
[44] Platón, *Protágoras*, 320c-d.

siglo XXI la afirmación de que un mito puede demostrar algo, podemos acudir al diccionario para buscar los significados de *ἐπίδειξις*, que el traductor de nuestra edición no duda en interpretar como demostración. Las acepciones que encontramos son prueba, muestra y demostración, términos cuyo significado se halla mucho más próximo de lo que se podría pensar. Y, a pesar de que podríamos, sin duda, decir que el *λόγος* demuestra y el *μύθος* muestra, aquí el sofista aplica el mismo verbo para ambos tipos de discurso, por lo que la diferencia entre ambos no resulta ser tan grande como parece.

Además de todo esto, hay algo tremendamente curioso en la narración de Protágoras: cuando termina de contar su mito no cede la palabra a los demás sino que procede a ofrecer una explicación de sus anteriores palabras, aclarando sus puntos oscuros y mostrando sus implicaciones. En cierto modo, parece como si su primera narración hubiese quedado incompleta y requiriese de una exposición diferente. El sofista quiere poner de manifiesto que en su primer discurso, en las imágenes que ha evocado mediante un mito, se halla implícita su concepción de que la virtud puede enseñarse, de que todos poseemos cierto sentido de la justicia y, por ello, cualquiera puede, y debe, participar de la actividad política. "*De este modo, Sócrates, yo te he contado un mito* (*μύθον*) *y te he expuesto un razonamiento* (*λόγον*) *acerca de cómo la virtud es enseñable y los atenienses así lo creen*"[45]. No debemos, sin embargo, sacar conclusiones precipitadas acerca del lugar del mito en los textos platónicos. Por un lado, como ya se dijo, no debemos despreciar las palabras que el filósofo pone en boca de alguien a quien respeta profundamente. Pero tampoco podemos pensar que los contenidos, ni tampoco los procedimientos, que expresa y utiliza son los del propio Platón, sino que éste está poniendo en escena a un personaje. El *Protágoras* es, sin duda, uno de los mejores dramas platónicos, es una obra de teatro filosófica, en la que entran en juego múltiples personajes. Y el esfuerzo que realizó el autor en tal composición no debemos echarlo por tierra prestando atención exclusivamente a los conceptos y los contenidos de los discursos, ya que resultan también fundamentales sus métodos, actitudes y todo aquello que un gran escritor es capaz de reflejar en el carácter de un personaje. La cuestión es que Platón no escribió para nosotros, para lectores miles de años posteriores, sino para sus contemporáneos, con la intención de transformar su sociedad, de subsanar ciertos defectos y de enseñar a muchos discípulos.

Por lo tanto, aunque no dejen de ser personajes de ficción, los sofistas, como el propio Protágoras, eran hombres reales, y no precisamente desconocidos para la multitud. Siendo así, como tendremos ocasión de comprobar en este mismo diálogo, Platón está mostrando una actitud muy propia de este movimiento sofístico, como es la utilización del mito, y su interpretación posterior, con fines políticos. Lo que Protágoras hace aquí no es otra cosa que presentar un mito como apoyo, o incluso justificación o legitimación de lo que propone, al mismo tiempo que muestra la concordancia de la opinión general con la suya, como lo evidencia su referencia a los atenienses. En realidad, lo verdaderamente interesante habría sido comprobar si al sofista le hubiese

[45] Platón, *Protágoras*, 328c.

sido suficiente con la narración del mito, sin su explicación, sin el *λόγος* posterior, pues da la impresión de que aquél constituye tan sólo un recurso literario, destinado a agradar, pero que necesita de una explicación conceptual posterior. Incluso, como señala García Gual[46], el mito es adulterado por el sofista, introduciendo solamente los elementos que le interesan para hacer su defensa del sistema democrático y de la capacidad de todos para intervenir en la política. Parece que, en la mente del sofista, lo primero es el razonamiento, el argumento que él está tratando de defender y que después se reviste con la forma mítica.

Como tendremos ocasión de comprobar a propósito de la *República*, el mito constituye para los griegos una fuente de legitimación en todos los ámbitos, un recurso al que acudir en busca de apoyo. Y, como también se verá en aquel diálogo, el mito no puede entenderse al margen de su modo de expresión: el verso, la poesía. Aunque ha de decirse también que el acompañamiento musical, e incluso la danza, eran elementos habituales a la hora de narrar los mitos. Pero, a pesar de que el método de recitación perdura durante siglos, el contenido y el análisis de la poesía se van modificando sustancialmente antes de llegar hasta el momento en el que se desarrolla la escena del *Protágoras*, es decir, la segunda mitad del siglo V a. C., en el que la sofística adquirió una extraordinaria importancia. Las críticas al comportamiento y naturaleza de los dioses homéricos, iniciadas por Jenófanes y Heráclito y repetidas por el propio Platón, hicieron surgir distintas líneas de interpretación de los antiguos mitos y poesías. Nestle distingue entre dos tendencias bien definidas: la primera suele denominarse interpretación alegórica y su método consiste en no tomar al pie de la letra las palabras del poeta buscando una significación o sentido oculto (*ὑπόνοια*)[47]. Por eso, no debe entenderse que el mito es falso, sino que se sirve de determinadas imágenes para, a través de ellas, hacer presente alguna realidad, generalmente alguna idea de carácter ético. "*La interpretación racionalista de los mitos es de otra naturaleza. También ella, ciertamente, pretende salvar un correcto núcleo del mito, pero al mismo tiempo declara que éste, como tal, no debe ser creído. Por eso tiene esta interpretación racionalista un carácter más agresivo que apologético, y ve en las narraciones míticas hechos históricos disfrazados y exagerados para que parezcan maravillosos. Así pues, hay que eliminar de esas historias todos los elementos sobrenaturales y maravillosos, y así se obtiene al final un resto histórico verdadero*"[48]. De momento, nos bastará con este breve apunte para continuar con el análisis de los pasajes del *Protágoras* que aquí nos interesan. No obstante, hay que decir que, por un lado, estas interpretaciones corren a cargo de una minoría intelectual aunque su influencia, es cierto, fue creciendo, especialmente en las grandes ciudades como Atenas. Pero para el pueblo, para la gran

[46] García Gual, C., *Prometeo: mito y tragedia,* op. cit., pp. 56-57.

[47] Veremos cómo Platón se sirve de de este concepto y hace referencia a tal estilo interpretativo en *República*, 378d, donde se aborda esta misma problemática, aunque con mayor profundidad y desde distintas perspectivas.

[48] Nestle, W., *Historia del espíritu griego*, Barcelona, Ariel, 1981, p. 79. Véase también la conocida clasificación que Frutiger hace de los mitos platónicos, distinguiendo entre alegóricos, genéticos y paracientíficos (*Les mythes de Platon*, París, Alcan, 1930, pp. 180-225).

mayoría de ciudadanos, los mitos seguían siendo el punto de referencia en todos los ámbitos, sobre todo el religioso. Incluso, podemos pensar, la interpretación alegórica surgió como contrapeso a las duras críticas que recibieron gran parte de las antiguas historias, la mayoría de las veces por parte de los filósofos. Supone, en cierta medida, un intento de salvaguardar la tradición.

Por otra parte, el tema puede ser abordado desde otra perspectiva, pudiendo distinguirse, especialmente en el seno mismo de los diálogos platónicos, entre alegoría y mito. La alegoría sería algo muy semejante a la narración que aquí ha hecho Protágoras: se trata de una serie de imágenes y acontecimientos que no han de tomarse al pie de la letra, sino que pueden, y deben, traducirse al lenguaje del *λόγος*. Por otro lado, el mito propiamente dicho, no es otra cosa que un relato que pretende tener significación por sí mismo, sin poder convertirlo o transcribir a un lenguaje estrictamente racional, conceptual o argumentativo. Nos detendremos en este segundo aspecto más adelante pero, de momento, bastará con dejar claro que Protágoras establece esa equivalencia entre mito y logos porque, para él, son dos maneras de hacer una misma cosa (de demostrar), sólo que una es más agradable que otra: "*En realidad, los sofistas ya no creen en el lenguaje del mito, que está para ellos muy próximo al engaño, del cual tiene que protegerse la inteligencia vertiendo al discurso argumentado del* lógos *sus contenidos simbólicos. En la alegoría, el pensamiento es aprehendido primero y luego recibe una forma que permanece sólo en la superficie como una vestidura meramente accidental. Éste es el caso que observamos en el* Protágoras*, porque el famoso sofista de Abdera ya no cree en el mito y se sirve de éste como una pura ilustración que presenta con mayor belleza plástica lo que podría decir racionalmente*"[49].

Esto que hemos dicho ha de servir como preámbulo a la que probablemente es la parte más tediosa y desconcertante del *Protágoras*. Después de la extensa intervención del sofista, Sócrates desea cambiar de procedimiento y llevar la discusión a su terreno, es decir, proceder mediante preguntas y respuestas cortas. Aquél accede e inicia sus preguntas al maestro de Platón con estas sugerentes palabras: "*Creo yo, Sócrates, que para un hombre, parte importantísima de su educación* (*παιδεία*) *es ser entendido en poesía* (*περὶ ἐπῶν*)"[50]. Una vez más se hace evidente que el conocimiento de la épica, fundamentalmente de Homero, supone la base de la educación griega. Y los sofistas, que eran, en cierto modo, pedagogos revolucionarios, conservaban esta idea de la importancia de la poesía en la formación de los jóvenes. En realidad, ellos ofrecían una educación superior, que venía a complementar estos conocimientos básicos y a brindar explicaciones e interpretaciones de los mismos. E incluso el propio Protágoras, probablemente el más característico representante del movimiento sofístico, que supuestamente se caracteriza por una tendencia racionalizante y desmitificadora, propondrá a Sócrates una discusión en torno a la poesía para aclarar la cuestión que están tratando, a saber, la esencia de la virtud o excelencia (*ἀρετή*). Para ello, se va a servir de un verso de Simónides, buscando comprobar si Sócrates lo comprende e

[49] Vallejo Campos, A., *Mito y persuasión en Platón*, Sevilla, Er, Revista de Filosofía, 1993, p. 142.
[50] Platón, *Protágoras*, 338e.

interpreta del modo adecuado. El verso dice así "*Difícil es, por cierto, llegar a ser de verdad un hombre de bien* (*ἄνδρ᾽ ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπόν*)"[51]. Sócrates, como hombre cultivado, afirma conocer bien el poema, pero Protágoras, en cierto sentido imitando el estilo de su interlocutor, pretende mostrarle que cree saber lo que, en realidad, desconoce. Simónides, a juicio del sofista, se contradice a sí mismo cuando, más adelante, censura a Pítaco de Mitilene, uno de los Siete Sabios, quien afirmó que es difícil ser un hombre digno (*ἐσθλὸν ἔμμεναι*)[52]. A pesar del propósito inicial, la discusión se encamina a proponer precisiones terminológicas que impiden alcanzar aquella esencia de la virtud. Nadie mejor para ello que Pródico, quien propone, como es habitual en él, una distinción muy sutil, fundamental en filosofía y más aún en la platónica: el poeta no se contradice, pues en un verso habla del llegar a ser y en otro de ser, que son cosas bien diferentes. Esta importante aclaración semántica, unida a la afirmación socrática de que Pródico fue su maestro[53], muestra también el aprecio que Platón mostró siempre por este sofista, probablemente el mejor tratado de todos los que aparecen, tanto en éste, como en el resto de diálogos. Es aquí, en el *Protágoras*, donde más sofistas aparecen e intervienen, y el autor encuentra en estos pasajes la ocasión para darle la palabra a casi todos. Su intención es bien clara a tenor de la lectura de estas páginas: cada personaje aporta un matiz diferente, se apoya en otros versos y ofrece una interpretación distinta, sin más fundamento, ni menos, que cualquier otra. Lo que resulta obvio es que, siguiendo este procedimiento, la discusión no avanzará sino que podría continuar hasta el infinito sin alcanzar ningún tipo de consenso. Algunos encuentran una distinción en el uso de difícil, *χαλεπός*, que podría utilizar con el sentido de terrible, *δεινόν*; otros hacen hincapié en las expresiones «por cierto» o «de verdad», para manipular el verso según su conveniencia.

Estas páginas, desde luego, son mucho más teatrales que filosóficas, pues lo que Platón pretende es mostrar el método usual de los sofistas, sujeto a un relativismo digno del mismo Protágoras. Y si avanzamos hasta la conclusión del pasaje, encontraremos la auténtica opinión platónica a este respecto: "*me parece que el dialogar sobre la poesía es mucho más propio para charlas de sobremesa de gentes vulgares y frívolas. Ya que estas gentes, porque no pueden tratar unos con otros por sí solos mientras beben, con opinión propia ni con argumentos suyos, a causa de su falta de educación, encarecen a los flautistas, pagando mucho en el alquiler de las flautas, y acompañados por el son de éstas pasan el tiempo unos con otros. Pero donde los comensales son gentes de bien y de cultura, no consigues ver flautistas ni bailarinas ni tañedoras de lira, sino que, como son capaces de tratar unos con otros sin los jaleos y los juegos ésos, con su propia voz,*

---

[51] *Ib*., 339b. El traductor de la edición que utilizamos, García Gual (en Platón, *Diálogos*, I (*Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*), Madrid, Gredos, 1981), nos ofrece una referencia en la cual podemos encontrar el texto completo de Simónides en su traducción castellana: Rodríguez Adrados, F., *Lírica griega arcaica*, Madrid, Gredos, 1980, pp. 266 y sigs.

[52] Platón, *Protágoras*, 339c.

[53] En *Protágoras*, 341a, y también en *Cármides*, 163d, *Menón*, 96d, y *Crátilo*, 384b.

hablan y escuchan a su turno con gran moderación, por mucho vino que beban"[54]. Este es, sin duda, el más claro anticipo de lo que ocurrirá en el *Banquete* platónico[55]. En él, volverán a aparecer casi todos los personajes del *Protágoras* y se procederá del modo en que aquí se ha descrito: todos beberán vino y pronunciarán un discurso de elaboración propia, en lugar de interpretar uno ajeno. Además, no se distraerán con el acompañamiento de la lira o la flauta, ya que Erixímaco propone que se marchen[56] para que los presentes puedan concentrarse en elaborar un discurso a Eros.

No obstante, uno de los pocos que parece no haber aprendido bien la lección que aquí ofrece Sócrates, es el propio Fedro quien, como ya hemos dicho, es simplemente mencionado en este diálogo, aunque no pronuncie ni una palabra. Se encuentra sentado junto a Erixímaco, y "*parecía que preguntaban a Hipias algunas cuestiones astronómicas sobre la naturaleza y los meteoros, y aquél, sentado en su trono, atendía por turno a cada uno de de ellos y disertaba sobre tales cuestiones*"[57]. A pesar del paso de los años, no será hasta el diálogo que lleva su nombre cuando Fedro comprenda adecuadamente las lecciones de Sócrates. Por eso, su discurso acerca de Eros es el más pobre de los pronunciados en el *Banquete*, ya que, precisamente, parece una disertación sobre poesía, puesto que sus argumentos sólo se basan en la autoridad de poetas anteriores, como Hesíodo, Acusilao y Parménides, pero no aporta nada significativo que haya elaborado él mismo.

Antes de seguir avanzando, detengámonos en una cuestión que atañe a Sócrates. Hemos dicho que el *Protágoras* parece ser el primer diálogo en el que Platón otorga cierta importancia a un mito y que, no obstante, hay que tener cautela al interpretarlo, en la medida en que es el sofista quien lo pronuncia y, probablemente, quien lo elabora y transforma según su conveniencia, ya que es probable que Platón nos transmita el auténtico pensamiento de Protágoras, y puede que hasta su discurso mismo. Y también las valoraciones hechas acerca del mito corren a cargo del sofista, ya que las censuras de Sócrates, tal como se ha visto, van dirigidas a la interpretación alegórica y, podríamos decir, arbitraria, de la poesía. Después de esta obra, a causa de la madurez platónica y de su contacto con el orfismo y el pitagorismo en Sicilia, los diálogos adoptan otra actitud, pues empezamos a descubrir las doctrinas propiamente platónicas, unidas a una mayor profundidad filosófica y una mayor riqueza literaria, aunque ambas tampoco están ausentes en el *Protágoras*. Y se ha de destacar esto debido a que suele ser Sócrates el transmisor del pensamiento genuinamente platónico, resultando compleja la cuestión, bien conocida y estudiada, de descubrir al Sócrates histórico en los diálogos. Sin embargo, parece que hay un cierto acuerdo entre los especialistas, pues precisamente en el *Protágoras* y en las obras anteriores a ésta, el filósofo presenta un retrato bastante fidedigno de su estimado maestro. Por eso es muy destacable la ausencia completa de

[54] Platón, *Protágoras*, 347c-e.
[55] Para un análisis de la relación entre el *Protágoras* y el *Banquete*, recomiendo el siguiente capítulo: "Sobre el *Banquete* de Platón", en Brochard, V., *Estudios sobre Sócrates y Platón,* Buenos Aires, Losada, 1945, pp. 42-81.
[56] Platón, *Banquete*, 176e.
[57] Platón, *Protágoras*, 315c.

mitos en estas obras socráticas y aporéticas. Vallejo Campos ha analizado en detalle este asunto, mostrando lo poco amigo que era Sócrates del mito, ya que se lo impedía su propio método racional compuesto, como es sabido, de ironía y mayéutica[58]. En los primeros diálogos, Sócrates muestra una actitud de tendencia claramente escéptica, otorgando prioridad a la primera parte de su mencionado método, en la que se encarga de eliminar toda la aparente sabiduría de su interlocutor, haciéndole consciente de las cosas que no sabe y, sin embargo, cree saber. La segunda parte, en la cual trata de hacer emerger las verdades y las definiciones del alma de aquel con quien conversa, casi nunca concluye de forma satisfactoria, teniendo que aplazar la discusión para otro momento. Sócrates busca unos cimientos estables para el conocimiento: hay que poseer un saber muy certero, obtenido a través de una argumentación racional, para poder decir que se conoce algo, pues sabemos que no hay mayor mal que creer estar en posesión de un saber del que, en realidad, se carece. Por eso no puede contentarse con los mitos, ya que parecen ser objeto de creencia más que de auténtico conocimiento, aunque sea ésta una distinción más propiamente platónica.

A este respecto, es muy sugerente la actitud socrática de la *Apología*, donde se muestra con algunos rasgos que bien podrían pertenecer a la propia sofística. Y es que, en sus reflexiones en torno a la muerte, muestra un agnosticismo que no debía estar lejos de la postura del propio Protágoras. Leamos las reflexiones de Rodríguez Adrados: "*El mito de Protágoras procede, según la opinión común, de su* Tratado sobre el estado original *(Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως) (...) Es imposible entender que las artes o la justicia sean un don divino, pues Protágoras es el hombre que escandalizó a sus contemporáneos diciendo que no podía negar ni afirmar la existencia de los dioses y que, según Platón (*Teeteto*, 162d), quiso que no se hablara ni escribiera sobre ellos*"[59]. Esta última recomendación bien podría haberla hecho el mismo Sócrates, a quien, recordémoslo, se le acusó de no creer en los dioses en los que creía la ciudad[60]. Y la actitud de los interlocutores de este diálogo, precisamente por no otorgar toda la fidelidad que el pueblo daba a los mitos, les trajo más de un problema. Protágoras no quiere que se hable de los dioses y Sócrates, que en los diálogos más fieles a su personalidad real no utiliza los mitos, habla de un dios y una divinidad que en muy poco se parece a los dioses de un Hesíodo, a aquellos a los que se rendía culto públicamente.

Lo que queremos destacar aquí es el hecho de la aporía en los diálogos socráticos, en los que se prefiere aplazar la discusión o afirmar la incapacidad humana para resolver un problema, antes que recurrir a mitos que no se sirven de la argumentación lógica y racional, al contrario de lo que encontraremos en obras más estrictamente platónicas, como son el *Gorgias*, el *Fedón* y la *República*. Veamos cómo se expresa Sócrates a propósito de la actitud que ha de tomarse ante el fin de esta vida, tan cercano para él: "*temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues*

---

[58] Véase, Vallejo Campos, A., *Mito y persuasión en Platón*, op. cit., esp. el capítulo "Los diálogos socráticos", pp. 103-148.
[59] Rodríguez Adrados, F., *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 212.
[60] Platón, *Apología*, 23d.

es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males. Sin embargo, ¿cómo no va a ser la más reprochable ignorancia la de creer saber lo que no se sabe? Yo, atenienses, también quizá me diferencio en esto de la mayor parte de los hombres, y, por consiguiente, si dijera que soy más sabio que alguien en algo, sería en esto, en que no sabiendo suficientemente sobre las cosas del Hades, también, reconozco no saberlo"[61]. Así, en un tema de tanta importancia, Sócrates contempla dos alternativas, ante las cuales no puede decidirse, ya que no tiene pruebas ni argumentos para decantarse por ninguna. En consecuencia, lo más honroso es reconocer la propia ignorancia y suspender el juicio, como recomienda Protágoras y recomendarán los escépticos tiempo después. Sócrates prefiere la fuerza persuasiva de una argumentación, de una búsqueda compartida del auténtico saber, de la definición clara y precisa que permita establecer deducciones y juzgar la adecuación de las acciones del hombre. Lo que quiero decir es que no puede resultar válido un testimonio o un mito acerca de lo que sea tal o cual virtud, por ejemplo, sino que ha de llegarse a una convicción racional a través del diálogo, de lo que esa virtud sea realmente; de lo contrario, mejor es callarse.

Todo esto guarda estrecha relación con lo que estábamos comentando a propósito de la poesía y los banquetes: "*Así también estas reuniones, si se componen de hombres como la mayoría de nosotros dicen ser, para nada necesitan de voces ajenas ni siquiera de poetas, a los que no se puede preguntar de qué hablan; y muchos, al traerlos a colación en sus argumentos, los unos dicen que el poeta pensaba esto, discutiendo sobre asuntos que son incapaces de demostrar*"[62]. Los diálogos más puramente socráticos, a pesar de que todos los griegos se sirven de citas homéricas y de versos de los líricos antiguos, no basan su argumentación en palabras ajenas, ni dedican tiempo, como este pasaje del *Protágoras*, a la interpretación de versos sobre los que no será posible llegar a una conclusión. Anticipa Platón aquí una idea que será importante en el *Fedro*, a saber, que el texto siempre está mudo y no puede responder a las preguntas que le hagamos. En cierto modo, se destaca ya la importancia de la oralidad socrática, que no recurre a ninguna fuente ajena al propio diálogo directo con un interlocutor, que no puede servirse de un texto ni de un verso, ya que pretende hacer emerger el conocimiento del alma misma. Aunque, hay que decirlo, el *Banquete*, que parece ser la narración de la reunión que Sócrates demanda como buena y de hombres de bien, al contrario de la que tiene lugar aquí con varios sofistas, se compone de una serie de maravillosos mitos, en los que constantemente se utilizan palabras ajenas, adecuándolas al propio contexto. No obstante, esto no tendría mayor importancia si el discurso del propio Sócrates, que suele interpretarse como el discurso platónico, no recurriera a una sacerdotisa para exponer una teoría que, a su vez, se basará en un mito plagado de imágenes de dioses. Pero esto también se analizará más adelante.

---

[61] *Ib.*, 29a-b.
[62] Platón, *Protágoras*, 347e.

Tendremos que volver al *Protágoras* en futuras discusiones, pero es necesario mostrar las conclusiones que podemos extraer de los pasajes en los que se alude al mito y a la poesía. En realidad, en esta obra comprobamos la actitud propia de Sócrates y la práctica común entre los sofistas; sin embargo, poco se puede decir del pensamiento propiamente platónico. Protágoras parece establecer una equivalencia entre mito y logos aunque, en definitiva, aquél no es sino una exposición agradable y simbólica de aquello que se puede expresar racional y conceptualmente. Por eso el mito de Prometeo resulta ser una narración que encubre toda una teoría política y, por lo tanto, posee diferentes características que el mito propiamente dicho, el cual no dice alegóricamente algo que pueda expresarse mediante conceptos sino que agota su significado en el relato mediante imágenes de acciones, acontecimientos y pasiones. En conexión con esto, Platón nos presenta la práctica habitual de la sofística respecto a la poesía y los versos antiguos, que se interpretan según la opinión de cada uno sin poder, en definitiva, conocer qué es lo que el poeta quería transmitir con sus palabras; es decir, perdiendo el tiempo en una cuestión para la que no habrá una solución definitiva. Y todo esto es importante saberlo, ya que los sofistas seguirán siendo importantes interlocutores en diálogos posteriores, como el *Gorgias* y la *República*.

Por lo que respecta a Sócrates, generalmente mucho más cercano a Platón, podemos decir que no presta una especial atención a la controversia entre *μύθος* y *λόγος*. Ello se debe, probablemente, a que la imagen del maestro que aquí presenta Platón es aún bastante fiel a la historia, a su personalidad real, mucho más escéptica y agnóstica que la del discípulo quien, también hay que destacarlo, le superó en profundidad, capacidad especulativa y, desde luego, genialidad artística e imaginación. En definitiva, a pesar de los interesantes detalles que se descubren en el *Protágoras*, no podemos establecer conclusiones definitivas acerca de la postura platónica en torno al mito pues, si nos acogemos a la terminología que antes hemos utilizado, aquí sólo nos hemos topado con una alegoría. Sócrates no ha dicho nada acerca del mito de Prometeo en sí mismo, sino de la teoría que se halla implícita en él y que el sofista se encargó previamente de explicitar. En realidad, parece despreciar el procedimiento de interpretación de los sofistas, que, al contrario que su proceder irónico y mayéutico, no conduce a ninguna parte, ni establece conclusiones sobre un terreno sólido, como sí lo es el de la refutación y la definición.

El *Gorgias*

Avanzando hasta el *Gorgias*, nos encontramos con un par de pasajes bastante significativos. El primero de ellos es especialmente destacable porque en él se hace manifiesta la influencia del orfismo y el pitagorismo en Platón, después de su primer viaje a la Magna Grecia. En la ardua discusión que mantienen Sócrates y Calicles, las posturas de uno y otro parecen resultar enteramente irreconciliables. Ambos defienden dos modos de vida, el primero basado en la armonía del alma, la prudencia y la justicia, y el segundo en el orden y jerarquía que observamos en la naturaleza, esto es, la ley del más fuerte, la

vida desenfrenada y la búsqueda irreflexiva del placer. Ante esta situación, Sócrates desea recurrir a una serie de imágenes: "*En efecto, he oído decir a un sabio que nosotros ahora estamos muertos, que nuestro cuerpo es un sepulcro* (σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα) *y que la parte del alma en la que se encuentran las pasiones es de tal naturaleza que se deja seducir y cambia súbitamente de un lado a otro. A esa parte del alma, hablando en alegoría* (μυθολογῶν) *y haciendo un juego de palabras, cierto hombre ingenioso, quizá de Sicilia o de Italia, la llamó tonel, a causa de su docilidad y obediencia, y a los insensatos los llamó no iniciados; decía que aquella parte del alma de los insensatos en que se hallan las pasiones, fijando la atención en lo irreprimido y descubierto de ella, era como un tonel agujereado aludiendo a su carácter insaciable*"[63]. En este conocido texto, sin duda, se quiere mostrar mediante imágenes algo que puede expresarse conceptualmente, a saber, que la parte del alma donde residen las pasiones jamás se sacia y que, en consecuencia, jamás encontrará calma y sosiego quien, como Calicles, la convierta en el principio rector de sus acciones. Hemos de fijarnos, en primer lugar, en la antigua concepción del cuerpo como cárcel o sepulcro del alma, de manifiesta procedencia órfica. Calicles piensa que la concepción socrática en nada diferencia al hombre ideal del muerto, pues parece que ya no desea ni goza. Por eso Sócrates aprovecha para traer al discurso las doctrinas órficas, según las cuales esta vida es la muerte para el alma, que sólo revive al separarse del cuerpo. Y fijándonos en el texto griego, encontraremos algo curioso pues, a primera vista, las concepciones que el maestro de Platón nos transmite parecen ser una clara alegoría que facilite la comprensión. Al final se dice que el alma es como un tonel agujereado (ὡς τετρημένος εἴη πίθος), pero al principio, simplemente que el cuerpo es un sepulcro, no algo semejante ni parecido.

Hay que mencionar que Sócrates habla aquí en estilo indirecto, que transmite las palabras de otro y, por lo tanto, sólo podemos interpretar que, para aquel sabio, el cuerpo es verdaderamente un sepulcro; es decir, que esta afirmación expresa una verdad, o al menos una convicción profunda, y no una alegoría. Esto, en cierto modo, y a pesar de algunas interpretaciones, anticipa el uso platónico de determinados mitos, que no pueden transcribirse al lenguaje lógico. Pasaremos por alto, de momento, la concepción del cuerpo como cárcel, puesto que reaparecerá con mayor relevancia en el *Fedón*, pero hemos de hacer notar el hecho de que Platón no sólo emplea el mito como complemento de la dialéctica, sino que tiene su propia validez cognoscitiva. Todo esto será más evidente a medida que avancemos, pero hay que destacar ya que Platón podría haber dicho simplemente que la parte del alma en que residen los deseos nunca se sacia y que sin la intervención del elemento racional, que establece límite y medida, jamás alcanza el hombre satisfacción, puesto que siempre está experimentando una carencia y, en consecuencia, dolor. Sin embargo, recurre a los mitos órficos porque para el filósofo constituyen algo más que meras imágenes ilustrativas del lenguaje lógico y abstracto. Es cierto que, en este pasaje del *Gorgias*, la intención es claramente persuasiva, pues Sócrates quiere convencer a Calicles de algún modo, ya que su habitual método dialéctico no está

[63] Platón, *Gorgias*, 493a-b.

ofreciendo los frutos esperados. "*Pero es evidente que Platón consideraba las especulaciones de los teólogos órficos no sólo con interés sino con un respeto muy próximo a la reverencia. Servían para mucho más que para ilustrar las concepciones del filósofo, y en verdad deben de haber afectado poderosamente la forma que asumió la religión platónica*"[64]. La imagen de los toneles agujereados es utilizada por el filósofo de manera que no son los no iniciados quienes tienen que sufrir la condena de nunca saciarse, como en la concepción órfica originaria, que hacía referencia al Hades; en el *Gorgias*, por el contrario, se alude a un estado del alma en esta vida, pues Platón entiende que la existencia del hombre que no impone ninguna limitación a sus deseos e impulsos en nada se diferencia de un castigo que nunca alcanza redención. Aquí, de momento, no se preocupa de otra vida, ni del Hades, sino del tipo de conducta que ha de llevarse. El filósofo, aquel hombre capaz de llevar una vida reflexiva y ordenada, alcanzará la felicidad, lo cual hace patente algo sobre lo que generalmente se presta muy poca atención: el claro interés platónico por los asuntos prácticos, por la vida del hombre aquí y ahora, por la ética y la política. Y es que, la profundad de las reflexiones de Platón, su capacidad especulativa y metafísica, impide muchas veces darse cuenta de la importancia que concede a la praxis, a los aspectos estrictamente cambiantes y temporales de la vida del hombre.

A pesar de todo ello, tampoco negaremos aquí la fascinación que despertaban en Platón las concepciones acerca de la vida ultraterrena, desde el punto de vista tanto filosófico como religioso. Y clara muestra de ello son los denominados mitos escatológicos, el primero de los cuales podemos encontrarlo en el *Gorgias*. No obstante, la intención sigue siendo la misma: convencer a Calicles de que el modo de vida ordenado y reflexivo es el mejor y el que otorga más felicidad al individuo. El mayor mal para Sócrates, como ya sabemos, no es sufrir injusticia sino cometerla, ya que condenamos nuestra alma a un desorden que nos hará desgraciados. Sin embargo, esto también acarrea consecuencias allende la muerte: "*En efecto, que el alma vaya al Hades cargada de multitud de delitos es el más grave de todos los males. En prueba de que esto es así, si tú quieres, estoy dispuesto a referirte una narración*"[65]. A pesar del mito que va a contar a continuación, dice que va a referir un *λόγος*, en el sentido de relato, de narración, siendo así equiparable a *μύθος*. Pero, lo curioso de este final del *Gorgias* es que, en base a la distinción que se va a establecer, lo que precisamente pretende Platón es que no se diga que su relato es un mito, pues ahora va a diferenciar los términos en cuestión en base al valor de verdad de cada uno de estos tipos de discurso: "*Escucha, pues, como dicen, un precioso relato que tú, según opino, considerarás un mito, pero que yo creo un relato verdadero (ἀληθῆ), pues lo que voy a contarte lo digo convencido de que es verdad. Como dice Homero, Zeus, Poseidón y Plutón se repartieron el gobierno cuando lo recibieron de su padre. Existía en tiempos de Crono, y aun ahora continúa entre los dioses, una ley acerca de los hombres según la cual el que ha pasado la vida justa y piadosamente debe ir, después de muerto, a las Islas de los Bienaventurados y residir*

[64] Guthrie, W. C. K., *Orfeo y la religión griega*, Madrid, Siruela, 2003, p. 307.
[65] Platón, *Gorgias*, 522e.

allí en la mayor felicidad, libre de todo mal; pero el que ha sido injusto e impío debe ir a la cárcel de la expiación y del castigo, que llaman Tártaro"[66]. En primer lugar, hay que destacar una característica que aparece tanto aquí como en el texto de los toneles agujereados: los mitos siempre se consideran un préstamo, algo que se ha oído de otra persona, pero nunca se expresan como algo de elaboración propia. Quizá algunos poetas o rapsodas manifestasen la invención de sus relatos, pero, por lo general, los mitos son transmitidos de generación en generación por gentes que no se dedicaban a la poesía y que, por lo tanto, conocían los relatos por haberlos escuchado a otros. Esto es, quizá, un recurso que permite a Platón poner en boca de Sócrates doctrinas que no eran propias de su maestro o introducir elementos que no se ajustan estrictamente a su filosofía; lo cual, dicho sea de paso, dificulta enormemente la tarea del intérprete.

No obstante, lo fundamental de este texto es la referencia que se hace a la verdad. Desde este punto de vista, el más parecido, probablemente, al que se tiene hoy en día, el mito es un relato falso, cuyo origen no es otro que la fecunda imaginación de su autor, pero que en nada se corresponde con los hechos, con la realidad; correspondencia que, por supuesto, viene a ser la característica principal del *λόγοϛ*, del discurso lógico y racional. Seguramente sorprenderá a los lectores de la *República* el hecho de que Platón pretenda hacer pasar este mito por verdadero, teniendo en cuentas las duras críticas que le va a dedicar. Pero habrá tiempo de señalar esta cuestión, dado que también aquella obra concluye con un mito acerca de la vida ultraterrena y el destino de las almas. Lo importante aquí es destacar que Sócrates está afirmando que cree en la verdad del relato, a pesar de que, claramente, no se trata de un discurso argumentativo, ni se basa en la refutación y la búsqueda compartida y dialogada de la verdad. Estos parecían, a grandes rasgos, los dos sentidos de *μύθοϛ* y *λόγοϛ* que encontramos en el *Protágoras*, ya que el sofista puede establecer las mismas conclusiones con ambos procedimientos, sólo que uno se sirve de imágenes y es más agradable, mientras el otro no es sino una explicación conceptual. Por esto, podemos afirmar que el mito platónico supone una ruptura con todo lo dialéctico y socrático: se pierde aquí el interés por la definición, por la refutación, por la aceptación compartida de un argumento. Sabemos que Sócrates no dejó ningún escrito porque él no se consideraba sabio en ninguna materia, porque no quería imponer ninguno de sus pensamientos, razón por la que siempre prefirió el diálogo, que permitía al oponente defenderse, expresar su opinión e incluso refutarle a él mismo. El mito, por el contrario, se despoja de todo esto, introduciendo largos discursos en los que el interlocutor deja de ser tal para convertirse en un simple oyente que ha de guardar respetuoso silencio.

Sin embargo, como venimos diciendo, Platón no quiere que aquí se hable de *μύθοϛ*, insinuando así la falsedad de este tipo de discurso, apoyándose en la que, en su época, debía ser ya la acepción común del término. Lo cual, no obstante, resulta verdaderamente difícil pues, ¿cómo no considerarlo un mito cuando él mismo afirma tomar prestado parte del relato de Homero y versa sobre los dioses en un tiempo

[66] *Ib*., 523a-b.

pretérito? En realidad, todos los estudiosos platónicos incluyen este relato entre los «mitos» del autor. Pero él se resiste a tal denominación porque quiere destacar, por encima de todo, su convencimiento de la verdad de lo dicho: "*Esto es, Calicles, lo que he oído decir, y tengo confianza en que es verdad* (πιστεύω ἀληθῆ εἶναι)"[67]. El vocabulario que encontramos en estos pasajes es realmente significativo: aquí Sócrates cree en la verdad, está convencido de ella, pero no hay una exposición ni una demostración como suele ser habitual. Es algo que él ha escuchado y de lo cual ha sido persuadido, algo en lo que cree. En efecto, los verbos πιστεύω, πείθω y ηγέομαι se repiten constantemente y sabemos que no forman parte del vocabulario usual referente al conocimiento y a la captación de las Formas, como pueden ser ἐπιστήμη o νόησις. Al contrario, sabemos muy bien el lugar que ocupará la πίστις en la jerarquía del conocimiento establecida en la *República*. También hay que decir, en defensa de Platón, que su terminología no está aún tan pulida como en aquella obra, aunque no deja de resultar paradójico el hecho de que el comienzo del *Gorgias* se dedique a mostrar que la retórica no es una τέχνη sino una mera ἐμπειρία y τριβή, es decir, que no se basa en un verdadero conocimiento sino en la experiencia de los gustos y placeres del pueblo, para después presentar un mito que parece no poder superar el nivel de la creencia.

Desde luego, tienen razón tanto Vallejo Campos como Escudero, cuando afirman, respectivamente, que este mito sirve como instrumento de persuasión y exhortación de un modo de vida[68] y, por otra parte, que actúa de manera análoga a los postulados o las ideas regulativas kantianas, ya que "*verdad no significa en este caso propiamente acomodación perfecta de la mente al objeto, sino presupuesto del que parten conclusiones válidas y mejores que otras, de cara a un comportamiento ético*"[69]. El mito, en cuyos detalles no hemos querido hacer hincapié, quiere asentar las conclusiones platónicas y, al mismo tiempo, rechazar los procedimientos sofísticos, pues para eso ha seleccionado el autor a los interlocutores de Sócrates. La retórica, las artes que se sirvan de las apariencias, no servirán de nada en el juicio al que seremos sometidos después de la muerte, pues nos presentaremos desnudos ante los jueces, no pudiendo ocultar las malas acciones e intenciones. Esto, por supuesto, parece demandar un tribunal de justicia verdadero, diferente a los de la polis, ya que todos conocemos el trágico destino de Sócrates, que aquí se presenta como el más justo y valioso de los ciudadanos a quien, sin embargo, los hombres condenan a morir. El mundo en que vivió Platón, del que muy pocas cosas han cambiado en tantos siglos, parece mostrar que lo beneficioso para el individuo es hacer el mal mientras no sea descubierto y pueda sacar provecho de ello. De este modo, habrá que conformarse aquí con un mito que muestre lo contrario y aguardar a un tratamiento más detallado en la *República*, el cual pondrá de manifiesto las terribles consecuencias que acarrea al alma individual, en esta vida, tan detestable comportamiento.

[67] *Ib*., 524a-b.
[68] Vallejo Campos, A., *Mito y persuasión en Platón*, op. cit., pp. 160-174. En realidad, toda esta obra está encaminada a mostrar que el mito no es otra cosa que instrumento de persuasión.
[69] Escudero, C., "Mito y filosofía. El mito platónico y su significado", op. cit., p. 263.

Antes de la última exhortación a la vida justa dirigida a Calicles, Sócrates pronuncia estas palabras: "*Quizá esto te parece un mito, a modo de cuento de vieja, y lo desprecias; por cierto, no sería nada extraño que lo despreciáramos, si investigando pudiéramos hallar algo mejor y más verdadero* (βελτίω καὶ ἀληθέστερα). *Pero ya ves que, aunque estáis aquí vosotros tres, los más sabios de los griegos de ahora: tú, Polo y Gorgias, no podéis demostrar* (οὐκ ἔχετε ἀποδεῖξαι) *que se deba llevar un modo de vida distinto a éste que resulta también útil después de la muerte. Al contrario, en una conversación tan larga, rechazadas las demás opiniones, se mantiene sola esta idea, a saber, que es necesario precaverse más de cometer injusticia que de sufrirla*"[70]. Algunos aspectos de la caracterización del mito que aparece en este texto ya han sido comentados. En primer lugar, la transmisión del mismo, que parece ser cosa de ancianos, los cuales, probablemente, también lo han conocido de otros por medio de la transmisión oral. En segundo, se hace aquí evidente la poca estima que los sofistas sentían por el mito, lo cual tendría también su reflejo en el parecer de la sociedad, después de las citadas críticas por parte de Jenófanes y Heráclito entre otros. Ya hemos dicho que los sofistas trajeron nuevos métodos e ideas, especialmente pedagógicos y sociales, que se apartaban completamente de los antiguos mitos.

Por otra parte, también podemos descubrir cosas nuevas e interesantes en este pasaje. Nos encontramos ya en una fase intermedia del pensamiento y filosofía de Platón, después de su viaje a Sicilia. Y esto se deja notar en el final de los diálogos, especialmente aquí en el *Gorgias* y en el *Menón*, en los que se aprecia una notable diferencia respecto al final de los diálogos aporéticos. Parece que Sócrates y Calicles no logran convencerse mutuamente, y podríamos esperar que el diálogo concluyese con una cita para seguir discutiendo el asunto en otro momento, dejándolo inconcluso. Eso es quizá lo más coherente con el carácter escéptico y humilde del maestro, pero Platón no se conforma ya con un retrato fidedigno de éste, sino que le hará expresar sus propias concepciones, que van mucho más allá de la ironía y la mayéutica. Si el puro raciocinio y los argumentos no son capaces de ofrecer una conclusión válida, quizá resulte necesario buscar una nueva vía, un nuevo camino que sí permita alcanzar un fin, una meta, una solución. Sócrates reconoce que preferiría hallar algo mejor y más verdadero, pero si esto no es posible, como parece el caso, habrá que conformarse con una conclusión que, como ésta, no haya sido refutada. El método de reducción al absurdo, tan del gusto socrático, parece tornarse aquí en un principio lógico algo diferente: a falta de un acuerdo total por ambas partes y de una conclusión universalmente válida, habrá que aceptar aquello que no se demuestre que es absurdo o falso. Calicles no ha aceptado las conclusiones de Sócrates acerca de la justicia, pero tampoco ha conseguido refutarlas. Por eso es posible creer en la verdad del mito, a falta de un conocimiento mejor y más estable.

Dos asuntos se desprenden de aquí: el primero tiene que ver con la relación entre el mito y la praxis, mientras el segundo relaciona a aquél con la verificación y

[70] Platón, *Gorgias*, 527a-b.

contrastación de sus contenidos. Hemos mencionado ya el carácter persuasivo de éste y de muchos otros mitos platónicos. Y para comprenderlo mejor, repetiremos, a pesar del evidente anacronismo, la idea de que el mito funciona aquí a modo de postulado de la razón en sentido kantiano. De momento, entre otras cosas por la falta de instrumentos (esto es, teorías y conceptos) que habrán de elaborarse posteriormente, no se ha llegado a un conocimiento preciso de lo que sea la justicia y sin él, como muy bien sabemos, no puede conceder Sócrates la posesión de un recto conocimiento de las cosas y acciones justas. Pero, dado que se ha hecho evidente que la vida propuesta por Calicles conlleva una eterna insatisfacción para el individuo, Sócrates recomienda la vida moderada y reflexiva, aunque para ello haya de servirse del recurso mitológico. Ya ha dicho Platón en el *Menón*, diálogo muy cercano al *Gorgias*, lo siguiente: "*no es sólo con la guía del conocimiento con lo que los hombres realizan sus acciones correctamente y bien*", puesto "*que aquellas cosas con las cuales el hombre se dirige hacia lo recto son dos: la opinión verdadera y el conocimiento* (*δόξα ἀληθής καὶ ἐπιστήμη*)"[71]. Puesto que no es posible la demostración, se habrá de recurrir a la mera exhortación: el conocimiento de la justicia sin duda llevaría a la práctica de la misma, según los postulados socráticos y platónicos. Pero, ya que no ha podido alcanzarse, el filósofo introduce una narración que, de ser creída, inclinará al individuo a una praxis muy semejante a la que implicaría el auténtico conocimiento.

Para la segunda cuestión mencionada, nos fijaremos en el análisis de Luc Brisson. Entendiendo el *μύθος* como discurso, este brillante comentarista encuentra dos diferencias fundamentales respecto al *λόγος*: en primer lugar, éste puede usarse como discurso argumentativo. Ya lo hemos comprobado en el *Protágoras*, donde el mito se presenta ante el silencio de los presentes, sin una estricta concatenación de causas y efectos, donde no se procede a través de silogismos ni tautologías, donde se excluye lo que nosotros hoy llamaríamos argumentación lógica. Pero aún más interesante es el segundo matiz que destaca, a propósito de la oposición entre relato mítico y discurso verificable. Y no atañe esto estrictamente a la verdad del contenido, sino simplemente a la posibilidad de ser contrastado con la realidad[72]. Cuando se habla de los dioses, del Hades, de una guerra que tuvo lugar cientos de años atrás y de cosas semejantes, no existe la posibilidad de comprobar la veracidad de lo dicho. Salvo que del mito se desprendan consecuencias insostenibles o provengan de algún razonamiento falaz, como ocurrirá en algunos casos analizados en la *República*, no puede decirse con propiedad que el mito sea falso, ya que no puede ser verificado ni, como se diría modernamente, falsado. Incluso, ateniéndonos a obras posteriores de Platón, y empleando una complicada terminología, podemos decir que el mito hace referencia a cosas que no son; y me explico, cosas cuya existencia no puede ser actualmente corroborada, sea porque han surgido de la imaginación y no han tenido otra existencia que la mera fantasía, sea porque han existido en un pasado remoto del que nada

71 Platón, *Menón*, 96e y 99a.
72 Véase el breve capítulo "La oposición mito/discurso verificable", en Brisson, L., *Platón, las palabras y los mitos*, op. cit., pp. 151-155.

podemos comprobar. Pero la verdad y la falsedad sólo pueden predicarse de lo que es, es decir, lo existente, presente y verificable. En el *Sofista* se nos explica que verdad y falsedad sólo se predican de lo que es, puesto que el no ser, en sentido absoluto, parmenídeo, es incognoscible e inefable. De manera que existen dos tipo de discurso: *"De ellos, el verdadero dice, (...) cómo son las cosas* (*τὰ ὄντα ὡς ἔστιν*) *(...) Y el falso dice cosas diferentes de las que son* (*ἕτερα τῶν ὄντων*)*"*[73]. Por lo tanto, la falsedad se refiere a cosas que son y pueden comprobarse. La falsedad es diferencia en el siguiente sentido: «Teeteto vuela» es un enunciado falso porque afirma cosas que son, que existen, como Teeteto y la acción de volar, pero dice las cosas de modo diferente de como realmente son, puesto que Teeteto está sentado y no volando. El mito de Sócrates es, por lo tanto, digno de aceptación, en la medida en que se reconozca que no ofrece un conocimiento infalible, a pesar de lo cual tampoco hemos de calificarlo de falso, al menos hasta que no se demuestre efectivamente que lo es.

El *Fedón*

El análisis de la relación entre *μύθος* y *λόγος*, ha de continuar, necesariamente, con algunas alusiones al *Fedón*, diálogo en el que encontraremos aspectos muy semejantes a lo dicho a propósito del *Gorgias*, a pesar de las profundas diferencias que pueden verse entre ambas obras. Es por todos conocido que en el *Fedón* se narra el último día de la vida de Sócrates, aquél en que tiene que cumplir su condena bebiendo la cicuta. Y, si ya se dijo que es mejor sufrir injusticia que cometerla, aquí encontraremos el precepto puesto en acción, pues nadie mejor que Sócrates representa la coherencia entre pensamiento y vida. Y se debe prestar atención al hecho de que todo lo que se dice en el diálogo está supeditado a presentar al maestro con la mayor serenidad posible, de manera que muchas de las doctrinas expuestas aquí aparecen en su formulación más radical. Además, hay que decir que la influencia órfico-pitagórica interviene en el diálogo de manera decisiva, ya que, aparte del mítico, el aspecto religioso resultará decisivo para confirmar las tesis expuestas. Por último, hay que tener en cuenta que la radicalización de algunas doctrinas se debe, en buena medida, a que son elaboradas y expuestas por primera vez, como la de las Formas trascendentes, separadas e independientes de lo sensible, la participación del alma de aquel mundo imperecedero y, en consecuencia, el abismo infranqueable que separa ambas regiones de la realidad, así como al alma del cuerpo. Platón quiere (y lo consiguió) que la posteridad guarde el recuerdo de este Sócrates, de su Sócrates, presentándolo alegre y amigable el último día de su vida, convencido de la existencia de un mundo trascendente al que su alma se dirigirá muy pronto. Jamás podremos descubrir lo que hay de realidad en el relato platónico, probablemente muy poco, pero sí está claro que el autor pretendía honrar a su maestro recubriéndolo de un halo de heroicidad, que provoca admiración y conmueve a la mayoría de los lectores.

---

[73] Platón, *Sofista*, 263b.

Dicho esto, y teniendo en cuenta que uno de nuestros propósitos es el de mostrar lo poco adecuado que resulta denominar «asceta» o «racionalista» a un pensador tan poético y rico en recursos de todo tipo como es Platón, encontramos la justificación de tales calificativos en el *Fedón*. La calma con la que quiere presentar a Sócrates le lleva a extremar sus propios postulados; dado que Sócrates va a morir, Platón encuentra la mejor oportunidad para radicalizar una de las premisas de su filosofía, que nunca abandonará: la superioridad y supremacía del alma respecto al cuerpo. Incluso para el más fervoroso creyente, es evidente que el cuerpo de Sócrates va a ser destruido, razón por la que, en consonancia con el orfismo, se trasladará a lo corporal todo lo malo y perjudicial para el alma. Ambos constituyen principios antitéticos unidos accidentalmente; más bien, el cuerpo es un castigo para el alma, es una tumba de la que ha de escapar por la vía de la purificación y el ascetismo. De este modo, siendo el cuerpo la fuente de todos los males y dolores del hombre, la filosofía y la muerte parecen perseguir un mismo propósito, la purificación del alma mediante el abandono de esa cárcel de naturaleza material. Sin embargo, hemos de ver posteriormente que la profundización en la naturaleza del alma, que tendrá lugar tanto en la *República* como en el *Fedro* y que será aplicada en diálogos más tardíos como el *Filebo*, matizará e incluso llevará a rechazar muchas de las afirmaciones de este diálogo. El siguiente texto de Guthrie servirá de apoyo a lo que hemos dicho y trataremos de demostrar más adelante: "*Esta doctrina central de los órficos ejerció sobre Platón una fascinación tremenda y, está uno a veces tentado de decir, infortunada. Algunas de las más bellas partes de los diálogos dan la impresión, no de que despreciara el cuerpo, sino de que, si bien el alma es el principio más alto y debe mantener el dominio, alma y cuerpo pueden obrar juntos en armonía; pero ese antinatural dualismo de los órficos, que separa ambas cosas tan netamente y hace del cuerpo un mero impedimento, la fuente del mal, del cual el alma debe purificarse largamente, compenetra todo el* Fedón *(...) A menudo resulta desconcertante ver cómo esta doctrina, que por sí misma lleva naturalmente a una falta de interés por el mundo sensible y a la concentración en el mundo superior, parece en lucha con la innata tendencia de Platón a intervenir efectivamente en los asuntos prácticos*"[74].

Es también destacable la transposición de la religión a la filosofía que puede verse en el *Fedón*. Ya hemos dicho que la teoría del *σῶμα σῆμα* es claramente un préstamo tomado de los órficos. Pero, además, la supervivencia del alma y las recompensas que recibe en el más allá después de su purificación, eran reservadas en el orfismo a los iniciados o *τελέται* y aquí Platón los transfiere al filósofo, pues la filosofía es la más alta purificación. Todo esto, añadido a los argumentos acerca de la inmortalidad del alma, nos conduce a dudar de si, a pesar del intelectualismo presente en el diálogo, Platón está complementando sus argumentos con matices místicos y religiosos o si, por el contrario, está partiendo de sus más profundas creencias

[74] Guthrie, W. C. K., *Orfeo y la religión griega*, op. cit., p. 215.

transformándolas en raciocinio, en la medida de lo posible. Probablemente ocurran ambas cosas.

Hemos mencionado que la concepción platónica del alma sufrirá aún cambios muy significativos en posteriores diálogos y, a pesar de que aquí se presente a la *ψυχή* como principio de vida y con un sentido de *νοῦς* que parece excluir todo elemento no intelectual y especulativo, las indagaciones estrictamente filosóficas se intercalarán constantemente con asuntos míticos y religiosos, con referencias a teorías ajenas, a versos homéricos y fábulas de Esopo. Veamos un texto en el que Sócrates explica la tarea a la que dedicó su vida: "*Visitándome muchas veces el mismo sueño en mi vida pasada, que se mostraba, unas veces, en una apariencia y, otras, en otras, decía el mismo consejo, con estas palabras: «¡Sócrates, haz música* (*μουσικὴν ποίει*) *y aplícate a ello!» Y yo, en mi vida pasada, creía que el sueño me exhortaba y animaba a lo que precisamente yo hacía, como los que animan a los corredores, y a mí también el sueño me animaba a eso que yo practicaba, hacer música, en la convicción de que la filosofía era la más alta música, y que yo la practicaba (…) Pero después del himno al dios, reflexionando que el poeta debía, si es que quería ser poeta, componer mitos y no razonamientos* (*ποιεῖν μύθους ἀλλ᾽ οὐ λόγους*)*, y que yo no era diestro en mitología*, *por esa razón pensé en los mitos que tenía a mano, y me sabía los de Esopo; de ésos hice poesía con los primeros que me topé*"[75]. Sócrates, que muchas veces se presenta bajo una inspiración digna de poetas y adivinos más que de filósofos, es guiado siempre por una voz interior, por un *δαίμων* que le insta a llevar a cabo determinadas tareas. En esta ocasión, se le presenta en un sueño y le exhorta a hacer música, *μουσική*. Para los griegos, esto constituía el conjunto de artes que eran guiadas por las musas. Pero, a pesar de que no había una musa asignada exclusivamente a la tarea filosófica, es probable que, en la mente de Platón, se encuentre de modo subyacente la concepción pitagórica de la armonía musical de las esferas y del alma[76]. Y Sócrates, que siempre se había encargado del cuidado de la misma, no sería sino el mejor de los músicos.

Sin embargo, la concepción popular de la música le lleva a versificar unas fábulas de Esopo, pues lo propio del poeta es el mito y no el logos, que suponemos como propiedad exclusiva del filósofo. Esta aparente oposición resultará engañosa, en la medida en que Sócrates, como Protágoras en el diálogo al que da nombre, se servirá de ambos procedimientos. A propósito de la separación de alma y cuerpo que supone la muerte y del viaje de aquélla: "*tal vez es de lo más conveniente para quien va a emigrar hacia allí ponerse a examinar y a relatar mitos* (*μυθολογεῖν*) *acerca del viaje hacia ese lugar, de qué clase suponemos que es*"[77]. A pesar de los argumentos estrictamente lógicos con los que Sócrates intenta demostrar la inmortalidad del alma, Simmias y Cebes nunca quedan del todo convencidos. Por eso, en el más ascético, radical y

[75] Platón, *Fedón*, 60e-61b.
[76] No podemos dejar de recomendar el conocido capítulo "La armonía de las esferas", en Cornford, F. M., *La filosofía no escrita y otros ensayos*, Barcelona, Ariel, 1974, pp. 45-65.
[77] Platón, *Fedón*, 61d-e.

racionalista de los diálogos platónicos, mito y logos se entrelazan formando una unidad orgánica, dando lugar a una de las obras más aplaudidas y estudiadas. Quizá sería éste el lugar para una formulación estrictamente filosófica de los argumentos y las creencias; más aún en la medida en que ya se ha formulado, por primera vez de manera explícita, la teoría de las Ideas, de las Formas trascendentes, a las que los objetos sensibles deben su existencia y su identidad. Sin embargo, tal como se expresa en el anterior pasaje, Sócrates encuentra la ocasión perfecta para relatar mitos sobre el más allá, para complementar mediante imágenes los argumentos que, a pesar de sus esfuerzos, no pueden establecerse como definitivos. Y resulta interesante comprobar algo en lo que Josef Pieper, defensor de la veracidad y legitimidad filosófica de los mitos en la obra platónica, ha querido hacer hincapié: el carácter oral y receptivo de los mismos[78]. Resulta sorprendente comprobar la cantidad de alusiones que se encuentran en el *Fedón* a lo escuchado. Ya hemos dicho algo sobre la transmisión de los mitos y poesías en la antigua Grecia; además, aunque estamos seguros de que muchas de las narraciones que aparecen en los diálogos fueron una invención del autor, jamás se reconoce la autoría de los mismos, pues, aunque pueda parecer paradójico desde los presupuestos de la filosofía platónica, algunas fuentes ajenas se utilizan como legitimación de lo dicho. En repetidas ocasiones reconoce Sócrates estar hablando de oídas (*εξ ἀκοῆς*) y afirma también que "*lo que he oído no tengo ningún reparo en decirlo*"[79]. Cosa que resulta aún más curiosa en un diálogo en el que se esforzará por identificar al hombre con su alma, con su inteligencia, limitando así considerablemente la veracidad y validez del oído y las demás sensaciones inseparables de lo corporal.

La idea que aquí queremos indicar es la siguiente: incluso en el diálogo más radical de toda la obra platónica, en el sentido de que se separan drásticamente alma y cuerpo, en el que éste se rechaza por completo y aquélla se identifica con la pura capacidad de pensamiento y raciocinio, el filósofo ha de recurrir a elementos que van más allá de lo conceptual y argumentativo. Por este motivo, las interpretaciones de tipo hegeliano, que pretenden tomar los pasajes míticos como un mero juego dentro de los diálogos, anulando toda significación filosófica de los mismos, habrán de mostrarse verdaderamente absurdas. No existe razón alguna para otorgar mayor valor a unos argumentos que los interlocutores no aceptan que a relatos en los que se cree firmemente, a pesar de no poder ser justificados de modo racional y dialéctico. No vamos a negar aquí el valor que Platón otorgaba a la dialéctica, ciencia suprema del filósofo, de la que hablaremos con detenimiento más adelante, pero tampoco se debe ocultar el carácter persuasivo, educativo y moral de los mitos que hallamos en los diálogos. El *Fedón* contiene un sinnúmero de elementos que permiten identificarlo como una obra de madurez, diferenciándolo claramente de los diálogos socráticos. Sin embargo, Platón ha elegido para esta ocasión dos interlocutores que resultan ser bastante tozudos, y no se limitan a asentir a las conclusiones de Sócrates, sino que manifiestan sus dudas constantemente. Por eso, si hay algo que asemeja al *Fedón* con

[78] Pieper, J., *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder, 1984, pp. 25-32.
[79] Platón, *Fedón*, 61d.

los primeros diálogos, es precisamente la ineficacia de la mayoría de los argumentos mediante los cuales se trata de demostrar la inmortalidad del alma. "*Independientemente del valor que podamos conceder a estos argumentos, es importante señalar que Platón no los repite más. En la* República*, y en el* Fedro*, cuando plantea el tema de la inmortalidad, Platón lo hace sobre bases enteramente diferentes. Esto, a nuestro juicio, es una prueba de que no tenía una doctrina sólidamente establecida sobre el particular. Los argumentos son, más bien, ensayos en el intento de justificar racionalmente una doctrina a la que, como ya hemos dicho, llegó por otras vías*"[80]. Lo que, por el contrario, sí repite Platón en la *República* y también aquí en el *Fedón*, es el mito escatológico sobre el destino de las almas. Es cierto que da la impresión de que el filósofo, en distintos diálogos, trata de dar explicación racional a algo en lo que cree previamente. Y siendo sus obras dramas teatrales en los que, a pesar de la fidelidad histórica con la que suele tratar a sus personajes, puede hacer lo que quiera con ellos, podría haber hecho que Simmias y Cebes asintieran a algún argumento para que resultase enteramente natural la tranquilidad con la que Sócrates afronta la muerte. No obstante, Platón parece más preocupado por su propia convicción que por generar una apariencia de verdad en el lector. Por la profundidad de los pensamientos platónicos y la riqueza de su expresión, a veces se olvida la enorme influencia que el escepticismo socrático ejerció sobre el discípulo. Prueba de ello, como sabemos, son los primeros diálogos, que quedan sin una conclusión firme. Y también es evidente, atendiendo, por ejemplo, al pasaje del *Fedón* en el que se refiere al *νοῦς* de Anaxágoras, o a la *τέχνη μετρητική* que apareció en el *Protágoras* y reaparecerá en posteriores obras como el *Político*, que Platón puso sus esperanzas en el poder de la razón, en su capacidad para hallar la verdad, para encontrar los valores correctos que deben regir el comportamiento individual y colectivo. Pero ya hemos puesto de manifiesto nuestra opinión al respecto: y es que la riqueza del pensamiento de Platón no debe mutilarse denominándole racionalista; sí que era un filósofo, un hombre que buscó el conocimiento por todos los caminos que le fueron accesibles.

Está claro que no hay instrumento alguno con la capacidad especulativa que tiene la razón humana. Sin embargo, aprendió, gracias a su maestro, a dudar, a replantear constantemente las mismas cuestiones, a ser consiente de la debilidad que caracteriza a todo lo humano, incluso a su elemento más próximo a lo divino, pues no hay mayor ignorancia que la del que cree saber algo que desconoce, quien será incapaz de deshacerse de su error para poder alcanzar la verdad. "*Pues a mí me parece, Sócrates, acerca de estos temas, seguramente como a ti, que el saberlos de un modo claro* (*σαφὲς εἰδέναι*) *en la vida de ahora o es imposible o algo dificilísimo, pero, sin embargo, el no comprobar a fondo lo que se dice sobre ellos, por cualquier medio, y el desistir de hacerlo hasta que uno concluya de examinarlos por todos lados es propio de un hombre muy cobarde. Acerca de esos temas hay que lograr una de estas cosas: o aprender* (*μαθεῖν*) *(de otro) cómo son, o descubrirlos, o, si eso resulta imposible,*

[80] Vallejo Campos, A., *Mito y persuasión en Platón*, op. cit., pp. 180-181.

tomando la explicación mejor y más difícil de refutar de entre las humanas (*τὸν γοῦν βέλτιστον τῶν ἀνθροπίνων λόγων λάβοντα καὶ δυσεξελεγκτότατον*), *embarcarse en ella como sobre una balsa para surcar navegando la existencia, si es que uno no puede hacer la travesía de manera más estable y menos arriesgada sobre un vehículo más seguro, o con una revelación divina* (*λόγου θείου*)"[81]. Ya vimos cómo en el *Menón* se plantea la utilidad y conveniencia de la recta opinión, en la medida en que conduzca a las mimas consecuencias que un auténtico conocimiento. Y es que resulta paradójico, en cierto modo, que en el momento en que Platón está construyendo su teoría metafísica y comprobando y poniendo en práctica toda la capacidad especulativa de la razón, se dé cuenta, al mismo tiempo, de su profunda incapacidad respecto a algunas cuestiones. Es paradójico y también natural si se procede con coherencia, pues intentando llevar la razón hasta sus límites, uno ha de toparse precisamente con una frontera que no se puede traspasar.

Desde mi punto de vista, esta cuestión la entendió muy bien don Miguel de Unamuno, excelente conocedor de la obra platónica, cuando afirma lo siguiente: "*El divino Platón, después que en su diálogo* Fedón *discutió la inmortalidad del alma -una inmortalidad ideal, es decir, mentirosa- lanzóse a exponer los mitos sobre la otra vida, diciendo que se debe también mitologizar. Vamos, pues, a mitologizar*"[82]. Desde la perspectiva de Unamuno, que hemos de reconocer que es en muchos aspectos diferente de la platónica, la vida es, en cierto modo, enemiga de la razón y no se deja apresar por ella. Los conceptos, la ciencia y todas las estrictas manifestaciones racionales no llegan a conocer sino lo fijo, estable, muerto, sin vida. La razón es antivital, pues la vida quiere perpetuarse, es cambiante y, en rigor, incognoscible. Por eso hay que buscar una vía al margen de la razón, la vía del sentimiento, de la imaginación, para llegar allí donde la razón no puede.

Habrá que ir con cuidado por lo que respecta a este asunto, para que no haya quien censure de manera prematura nuestras palabras. Lo que aquí pretendo resaltar es el tono de ambigüedad presente en ésta y en muchas otras obras, a propósito del poder de la razón y de la dialéctica, entendida como procedimiento racional mediante el cual pueden alcanzarse el conocimiento de los objetos más estables y elevados que otorgan consistencia a lo sensible y cambiante. La capacidad intelectiva humana ha de tenerse por el elemento más poderoso, más aún un discípulo de Sócrates que considera que la virtud es conocimiento y que las rectas acciones se siguen de los rectos conocimientos. Y también especialmente en un diálogo en el que se llega casi a la identificación del hombre con la inteligencia. Pero, incluso en estas circunstancias, las limitaciones humanas han de tornarse, al mismo tiempo, limitaciones de su inteligencia. Avanzando ligeramente respecto al último texto citado, encontraremos una breve apología de la razón, o más bien de la dialéctica y el arte de la discusión, que los sofistas habían sumido en el más radical relativismo. Así afirma Sócrates que el hecho de no encontrar

---

[81] Platón, *Fedón*, 85c-d.
[82] Unamuno, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, en Unamuno, M. de, *Obras Completas*, Madrid, Escelicer, 1967, VII, p. 183.

un argumento convincente en esta ocasión no debe hacernos desconfiar completamente del procedimiento: "*No vayamos a hacernos «misólogos» -dijo él- como los que se hacen misántropos. Porque no se puede padecer mayor mal que el de odiar los razonamientos*"[83]. No debemos dudar, desde luego, de la teoría platónica del conocimiento, que confía al elemento racional la búsqueda de la verdad que, en definitiva, puede alcanzarse en la medida en que es algo que se encuentra ya presente en el alma[84]. Y esta confianza en la razón humana, en la dialéctica, en la filosofía, se asienta también sobre una esperanza: la de superar el relativismo en que la sociedad griega se halla inmersa, especialmente, como se ha mencionado, a causa del movimiento sofístico. Ya hemos destacado el carácter no argumentativo ni verificable de los mitos. Siendo esto así, el arte del razonamiento cobra aún mayor importancia y no se puede convertir en una herramienta que, sirviéndose de la ambigüedad, se utilice con fines políticos o por el mero afán de poder. Así pues, no negaremos aquí la confianza que el filósofo tenía en la racionalidad humana como vía de acceso a la verdad.

Sin embargo, podemos afirmar que la confianza está, generalmente, mezclada con una buena dosis de escepticismo. A medida que vamos avanzando por los diálogos de Platón y pasamos por su etapa de madurez y vejez, no sólo hemos de prestar atención a las palabras de Sócrates, sino también a las opiniones de los demás interlocutores que, desde luego, están muy lejos de ser casuales. Personajes de la talla y la fama de Gorgias o Protágoras eran presentados, sin duda, de manera fidedigna, pues cualquier lector de obras filosóficas de los siglos V o IV a. C. conocía bien a tan notables pensadores. Ya en el *Fedón*, en cambio, Simmias y Cebes, al margen de que el escepticismo que demuestran bien podría ser consecuencia de su cercanía al propio Sócrates, no aportan ninguna concepción especialmente valiosa, ni siquiera teoría alguna que pueda ser refutada. Pero sus constantes dudas pueden ser interpretadas como provenientes de la mente del propio Platón. Probablemente, si él hubiese quedado convencido con alguna de estas pruebas acerca de la inmortalidad del alma y quisiera generar esa impresión también en el lector, habría hecho asentir a alguno de los personajes, dando la razón a Sócrates como muchos personajes en otras obras. "*También aquí, como en el Gorgias, encontramos toda una serie de argumentos racionales, destinados en este caso a probar la inmortalidad del alma y la idea platónica de que sólo después de la muerte alcanza el filósofo la verdadera sabiduría. Pero estos argumentos tienen que luchar con una incredulidad que se mantiene viva en los discípulos de Sócrates antes, durante y después de la exposición de tales razonamientos*"[85].

---

[83] Platón, *Fedón*, 89d.

[84] Los estudios más completos que conozco sobre el tema de la reminiscencia en la filosofía platónica son: Huber, C. E., *Anamnesis bei Plato*, München, In Kommission bei Max Hueber, 1964; Scott, D., *Recollection and experrience: Plato's theory of learning and its successors*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

[85] Vallejo Campos, A., "Escatología y retórica en los diálogos platónicos", en *Revista de Filosofía*, 30, 1, 2005, p. 125.

Pero, como ya hemos repetido, a la hora de interpretar el *Fedón*, hemos de tener siempre presente la finalidad del mismo en función del drama que aquí se desarrolla. Aquí se destaca, más que nunca, el carácter persuasivo del mito, en particular del platónico. Sócrates, todos lo saben, está condenado a morir. Y él, convencido como está de que sus amigos enterrarán su cuerpo inerte mientras su alma se trasladará a un lugar mejor, no puede consentir los llantos y la tristeza de aquéllos. Quizá por la trágica situación, o quizá por las dudas del propio Platón al respecto, los razonamientos no han dejado satisfechos a unos testarudos interlocutores. Se trata, así pues, de que tanto los amigos de Sócrates como los lectores no se queden con esa amarga impresión, con esa ambigüedad y piensen que puede que el alma de Sócrates será premiada y viajará a las Islas de los Bienaventurados; la opción contraria supone pensar que con su cuerpo se disolverá también ese principio vital al que llaman *ψυχή*, y así, un hombre que se dedicó por entero a la ciudad, a los demás, a intentar adquirir conocimientos por medio de la conversación, a instaurar la justicia y la virtud en todos los ámbitos de la sociedad, desaparecerá a causa de unas injustas acusaciones.

Platón no quiere que el diálogo concluya con la imagen que prefiguraba Calicles, en la que Sócrates aparecía como un pobre hombre que, por su actitud filosófica y moral, sólo ha conseguido ganarse enemigos y ser condenado a muerte, cuando podría haberse valido de su inteligencia para manipular a los demás, para alcanzar algún cargo político que le permitiese tener a los ciudadanos por esclavos de sus deseos. Resultaría absurdo que Platón nos dijese que es mejor sufrir injusticia que cometerla, si con ello el individuo no obtuviese ni el más mínimo provecho. Es cierto que, tal como se reafirmará en el libro IX de la *República*, no es necesario postular ninguna recompensa ultraterrena, en la medida en que la armonía del alma, rota al cometer injusticia, no permite alcanzar la felicidad propia del filósofo. Ello demuestra, una vez más, el interés eminentemente práctico de la filosofía platónica, su carácter ético y político siempre presente, a pesar de lo que se afirma con cierta frecuencia, de interpretaciones que hacen de Platón un metafísico abstraído del mundo y despreocupado del mismo. Sin embargo, aunque el filósofo fuese el hombre más feliz[86], aún sufriendo las mayores injusticias, poco podrá disfrutar de su felicidad si se le condena a morir. Por eso le resulta necesario introducir un mito que convenza al auditorio, ya que los argumentos no han podido conseguirlo: "*Pues bien -dijo Simmias-, tampoco yo sé en qué punto desconfío de los argumentos expuestos. No obstante, por la importancia de aquello sobre lo que versa la conversación, y porque tengo en poca estima la debilidad humana* (*ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν*)*, me veo obligado a conservar aún en mí una desconfianza acerca de lo dicho*"[87]. En cierta medida, estas palabras pueden resultar absurdas: ¿A qué viene tanta desconfianza en los argumentos cuando el propio Simmias no es capaz de decir por qué

[86] Guthrie duda seriamente de la validez del argumento del libro IX de la *República*, que hace del filósofo el hombre más feliz: "*Nadie puede juzgar la realidad o intensidad de los placeres de otro a través de un criterio extraño de valoración. El filósofo puede decir que él goza de una calidad de vida más elevada que la del sensualista, pero no puede decir que goza más la vida, dado que el gozo es una cuestión de preferencia individual*" (*Historia de la Filosofía griega*, Madrid , Gredos, 1992, vol. V, p. 519).
[87] Platón, *Fedón*, 107a-b.

no son válidos? Por otra parte, él mismo justifica la primera afirmación que, por sí sola, no parece tener mucho sentido. Y esto supone un anticipo de lo que se afirmará en el *Timeo*: que hay asuntos sobre los que intelecto humano no puede argumentar con eficacia, con la certeza de que se ha llegado a alcanzar la verdad. El propio Sócrates reconoce que habría que realizar una argumentación mucho más detallada y entiende la poca confianza de sus amigos. "*La batalla de los* lógoi *contra el escepticismo y la incertidumbre ha sido, por consiguiente, una batalla perdida. Ahora queda solamente el camino del mito para intentar acallar los temores que siente el hombre en el momento de la muerte*"[88]. Es cierto: Sócrates tiene que recurrir al mito puesto que los argumentos, una vez más, no han aportado la conclusión esperada. Incluso en el diálogo en el que más se exalta la capacidad racional humana, en el que el hombre se identifica con la inteligencia, Platón es consciente de las limitaciones inherentes a todo lo humano, incluso a lo más elevado, cercano a lo divino y, según muestra el mito, inmortal.

La conclusión que podemos extraer de esta parte de la conversación es, sin duda, que los argumentos, lo que tiene que ver estrictamente con el logos y que nosotros hoy llamaríamos racional, son el mejor modo de acceder a la verdad, el instrumento del que debe servirse el filósofo siempre que le sea posible. Pero éste, como tantas veces repite Platón, es un ser intermedio entre el sabio, quien lo sabe todo y no necesita ningún otro conocimiento (los dioses), y el ignorante. Filósofo es, por lo tanto, quien se esfuerza por buscar racionalmente el conocimiento, y no quien ya lo posee. Y el auténtico amante del saber, jamás dejará, como Sócrates de filosofar, pues nunca alcanzará la totalidad del saber. Y es que, por más que se enaltezcan las asombrosas capacidades humanas, si hay algo que caracteriza a nuestra especie son sus limitaciones. Esto es algo que, como será evidente, no descubrió Platón, ya que el filósofo ateniense no hace sino continuar una tradición que parte de los Siete Sabios, que recomendaban la moderación y el autoconocimiento para no sobrepasar los límites propios de la naturaleza humana, y que resplandece en posteriores pensadores, especialmente en Heráclito, quien ya había dicho que "*el más sabio de los hombres, comparado con Dios, parece un mono, tanto en sabiduría como en belleza y todo lo demás*"[89] y también aquello de "*Opiniones humanas: juego de niños*"[90].

Así pues, el mito constituye una herramienta, ciertamente imperfecta pero necesaria allí donde la razón humana no es capaz de ofrecer una argumentación dialéctica. Este mismo pensamiento puede expresarse desde dos perspectivas, pues ya hemos visto que aquí entran en juego dos elementos: el objeto que puede ser conocido y el intelecto que quiere conocerlo. Así afirma Reale que el mito "*es un método para entender y expresar algunos aspectos de la realidad que, por su misma naturaleza, no pueden captarse ni expresarse mediante el puro logos*"[91]. Pero, en mi opinión, el otro

[88] Vallejo Campos, A., *Mito y persuasión en Platón*, op. cit., p. 189.
[89] DK 22 B 83.
[90] DK 22 B 70.
[91] Reale, G., *Platón: En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001, p. 309.

punto de vista resulta más coherente con la filosofía platónica, puesto que lo que impide el conocimiento directo y racional de las verdades más elevadas no se debe tanto a la naturaleza de las mismas, sino a la de la razón humana. Y esto se comprende muy bien a la luz de la explicación de Aristóteles, a propósito de la metodología y objetos del conocimiento: "*La vía natural consiste en ir desde lo que es más cognoscible y más claro para nosotros hacia lo que es más claro y más cognoscible por naturaleza; porque lo cognoscible con respecto a nosotros no es lo mismo que lo cognoscible en sentido absoluto. Por eso tenemos que proceder de esta manera: desde lo que es menos claro por naturaleza, pero más claro para nosotros, a lo que es más claro y cognoscible por naturaleza*"[92]. También para Platón, aunque no lo afirme de manera tan explícita, lo inteligible es lo máximamente cognoscible; de hecho, son los objetos de conocimiento por excelencia ya que lo que nos es más próximo y accesible, lo cambiante y sensible, es objeto de opinión y no de ciencia. Por eso, la extrema dificultad que conlleva la aprehensión de las Formas se debe a la particular naturaleza humana, más que a las Formas mismas, que son los más perfectos objetos de conocimiento.

Si avanzamos hasta el final del *Fedón*, nos topamos con el segundo de los grandes mitos escatológicos de Platón, Y, probablemente, éste es el más elaborado y ricos en detalles, siendo evidente que el autor se recrea en los pormenores para dotar a su discurso de cierto encanto, de un atractivo literario ausente en la descripción del *Gorgias*. Y es que, a pesar del dramatismo de la escena, la belleza de la descripción contribuye a acrecentar la sensación de serenidad que transmite Sócrates. La semejanza entre estos mitos escatológicos es más que evidente ya que, a pesar de las superficiales diferencias, comparten una intención ética que difícilmente puede pasar inadvertida al lector. El tribunal de la polis ha condenado a Sócrates, al más justo de los hombres, pero él ha seguido los designios de su tribunal interior, de su propia conciencia, la cual, por supuesto, está emparentada con lo divino, de manera que el juicio al que se le someterá después de la muerte le será favorable. Así, parece que Sócrates establece una neta distinción entre la ética y la política, pues estamos seguros de que Platón respeta en este sentido el verdadero obrar de su maestro. Esto podría negarse en virtud de su actitud en el *Critón*[93], donde prefiere respetar las leyes de la polis, pero está claro que, si de él dependiera, cambiaría tales convenciones por otras más apropiadas, según el dictamen de su conciencia.

Por lo que respecta estrictamente al mito, nos centraremos en su significación más que en sus numerosos detalles, comentados extensamente por muchos y muy

---

[92] Aristóteles, *Física*, 184a.

[93] Véase, *Critón*, 50a-54d. Es interesante señalar que también en este diálogo (con las leyes) se hace mención del juicio en el más allá: "*Más bien, Sócrates, danos crédito a nosotras, que te hemos formado, y no tengas en más ni a tus hijos ni a tu vida ni a ninguna otra cosa que a lo justo, para que, cuando llegues al Hades, expongas en tu favor todas estas razones ante los que gobiernan allí (...) Pues bien, si te vas ahora, te vas condenado injustamente no por nosotras, las leyes, sino por los hombres. Pero si te marchas tan torpemente, devolviendo injusticia por injusticia y daño por daño, violando los acuerdos y los pactos con nosotras y haciendo daño a los que menos conviene, a ti mismo, a tus amigos, a la patria y a nosotras, nos irritaremos contigo mientras vivas, y allí, en el Hades, nuestras hermanas las leyes no te recibirán de buen ánimo, sabiendo que, en la medida de tus fuerzas, has intentado destruirnos*". (54b-d)

notables intérpretes[94]. Sólo hemos de decir que, como era de esperar, Platón hace que Sócrates afirme haber sido persuadido por otra persona, de manera que debemos entender que él no lo ha elaborado. Pero, en definitiva, se trata de establecer, una vez más, que los criminales reciben un castigo sin fin, los que se arrepienten de sus injusticias expían con dolor sus pecados y aquellos que obraron justamente reciben el premio de ser trasladados a una espléndida morada en la que serán felices. En cuanto al contenido, muy poco se diferencia del mito del *Gorgias*, salvo en los detalles. No obstante, lo importante son las palabras con las que Sócrates concluye su relato: "*Desde luego que el afirmar que esto es tal cual yo lo he expuesto punto por punto, no es propio de un hombre sensato. Pero que existen esas cosas o algunas otras semejantes en lo que toca a nuestras almas y sus moradas, una vez que está claro que el alma es algo inmortal, eso me parece que es conveniente y que vale la pena correr el riesgo de creerlo así -pues es hermoso el riesgo-* (*καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος*)*, y hay que entonar semejantes encantamientos* (*ὥσπερ ἐπᾴδειν*) *para uno mismo, razón por la que yo hace un rato ya que prolongo este relato mítico*"[95]. Una vez más, encontramos la contraposición entre el mito y los argumentos dialécticos. Si hay algo que el mito no pretende tener es exactitud, ya que se da rienda suelta a la fantasía y se genera una imagen que, en este caso, tiene una clara finalidad ética. No obstante, ya vemos, y esto es algo que se corroborará en el *Timeo*, que lo propio del mito, del buen mito, es la verosimilitud, la semejanza, lo probable. Y aquí lo vemos mejor que en ningún otro lugar, por cuanto los argumentos nos han puesto en la senda de las conclusiones que establece el mito.

Se han intentado algunas demostraciones, pero no son del todo precisas y no logran convencer a Simmias y Cebes. Está claro que el propio Platón no tenía una prueba concluyente e irrefutable de la inmortalidad del alma, razón por la que, en la acción dramática del diálogo, recurre al mito como por falta de tiempo, pues Sócrates tiene que convencer a sus amigos para que queden tan tranquilos como lo está él. Pero, sea por unos argumentos o por otros, ellos tienen el convencimiento, la certeza de que el alma es inmortal, de que ha de serlo. El propósito de este mito platónico, señala Guthrie, "*es dar de alguna manera cuenta de zonas del ser en que no pueden penetrar los métodos del razonamiento. Que hay tales zonas, nuestro filósofo lo admite abiertamente. Es parte de su grandeza haber confesado que hay ciertas verdades últimas cuya demostración científica está más allá del poder de la razón humana. Con todo, sabemos que son verdades y hemos de explicarlas lo mejor que podamos. El valor del mito es que provee un medio de hacerlo. Tomamos en cuenta los mitos no porque creamos en su verdad literal, sino porque los consideramos un medio de dar razón de cosas que sabemos que existen pero que hemos de admitir como demasiado misteriosas para una demostración científica exacta*"[96]. En efecto, lo propio del mito es la

[94] Destacaremos aquí el siguiente: Stewart, J. A., *The myths of Plato*, London, Centaur Press Ltd., 1960, pp. 112-132.
[95] Platón, *Fedón*, 114d.
[96] Guthrie, W. C. K., *Orfeo y la religión griega*, op. cit., p. 304.

probabilidad frente a la exactitud, compensando la falta de detalle con una extraordinaria utilidad en el orden moral. No obstante, es cierto que Platón, radical defensor de la oposición entre ciencia y opinión y de la supremacía de la primera, parece aquí estar cediendo y convirtiendo su opinión, su creencia, en mito. Y así es: lo hace y lo admite, pues es un riego que se atreve a correr. En cierto modo, se ha dicho muchas veces, Platón anticipa aquí la conocida apuesta de Pascal: no puede aportar una demostración precisa de que las cosas son tal como él las narra; sin embargo, merece la pena creerlo así, pues estas convicciones llevan al filósofo, a Sócrates en este caso, a no cometer injusticias, a establecer la armonía en su alma permitiendo que su guía sea la razón y no los deseos desenfrenados que, de momento, parecen responsabilidad del cuerpo. Y, sobre todo, tal como se deriva de las exigencias del guión de este diálogo, esta creencia, cuya verdad han estado cerca de demostrar los argumentos, permite al hombre afrontar la muerte, propia o ajena, con serenidad. Enseguida veremos cómo Platón reflexiona en la *República* sobre la inconveniencia o la utilidad de determinados mitos. Pero, por el momento, hemos de destacar, frente a las interpretaciones más corrientes, la inclusión en la filosofía platónica de un elemento sobre el que apenas se presta atención: la verosimilitud, la probabilidad. Ya nos hemos referido anteriormente a la *τέχνη μετρητική* de la que se habló en el *Protágoras*, y que constituye el ideal de la acción, guiada siempre por un cálculo preciso del elemento racional de nuestra alma. Sin embargo, tal como señala Guthrie en el texto anterior, uno de los innumerables méritos de Platón, pero uno de los menos reconocidos, es el ser capaz de admitir y exponer las limitaciones de la razón, incluso en asuntos de tan vital importancia como los que se están discutiendo en *Fedón*.

Mención especial merece también el concepto de encantamiento, de *ἐπῳδή*, que ha de resultar sorprendente en un filósofo que algunos denominan racionalista. No obstante, esta fórmula mágica, que hechiza el entendimiento, guarda una estrecha relación con mucho de lo que se dirá en el *Fedro*. Las palabras del mito ejercen un efecto embriagador en aquel que se deja persuadir por el mismo. Y es un efecto que, de nuevo, busca tener sus consecuencias en este mundo sensible y cambiante pues, como hemos señalado, el carácter moral del mito pretende guiar la acción del individuo, la praxis. "*Así que por tales motivos debe estar confiado respecto de su alma todo hombre que en su vida ha enviado a paseo los demás placeres del cuerpo y sus adornos, considerando que eran ajenos y que debía oponerse a ellos, mientras que se afanó por los del aprender, y tras adornar su alma no con un adorno ajeno, sino con el propio de ella, con la prudencia, la justicia, el valor, la libertad y la verdad, así aguarda el viaje hacia el Hades, como dispuesto a marchar en cuanto el destino lo llame*"[97]. Lo que Platón busca es, por un lado y en virtud de la naturaleza de la acción aquí narrada, la serenidad del hombre ante la muerte (que también en la *República* será fundamental para los soldados) y, por otro, la práctica de la virtud, frente al ansia de poder a toda costa y la ley del más fuerte que pretenden instaurar algunos sofistas.

[97] Platón, *Fedón*, 114d-e.

La *República*

Como puede comprobarse, Platón muestra un enorme interés por estas cuestiones acerca de las cuales, a pesar de haberles dedicado amplio espacio en varias de sus obras, continuará reflexionando desde diferentes perspectivas. Es, desde luego, una de las señas de identidad de este filósofo, cuya herencia socrática no siempre es tenida suficientemente en cuenta. Por eso considero que la interpretación cronológica y evolutiva de sus obras resulta indispensable para la buena comprensión de su pensamiento, más allá de conceptos como el de sistema que, según creo, están muy lejos de ajustarse a la filosofía platónica, por más que, necesariamente, diversas partes de su obras están emparentadas y unidas por algún lazo común como puede ser la teoría de las Ideas, la inmortalidad del alma o la reminiscencia. No obstante, nótese que incluso en torno a aspectos capitales de su pensamiento no podemos encontrar una versión definitiva sobre la que no se pueda decir más, sino que Platón siempre está abierto a nuevas formulaciones de una misma cuestión. Y venimos diciendo todo esto precisamente porque vamos a analizar algunos pasajes de la *República*, donde el filósofo va a insistir sobre temas ya discutidos, especialmente en el *Protágoras*, el *Gorgias*, el *Menón* o el *Fedón*. Incluso el primero de los libros que la componen, el conocido como *Trasímaco*, casi con toda seguridad fue redactado algún tiempo antes, a pesar de lo cual Platón consideró que debía seguir insistiendo, especialmente, en el tema de la justicia.

A primera vista, no se entiende por qué en un diálogo dedicado expresamente a la justicia, a comprender cómo ésta puede instaurarse en el alma del individuo, el mito y la poesía juegan un papel tan importante. Sabemos, obviamente, que Platón, por boca de Sócrates, nos contará el nacimiento y desarrollo de eso que se ha venido llamando, con bastante imprecisión, ciudad ideal[98]. En realidad, la ciudad sólo constituye una excusa para comprobar cómo nacen la justicia y la injusticia, teniendo siempre en cuenta la analogía entre el alma individual y la polis, sin la cual no puede comprenderse el diálogo. Y, como decimos, se está tratando de nuevo este asunto porque Platón no parece haber convencido a sus lectores o, probablemente, a sus alumnos de la Academia, de la total conveniencia de una vida justa para el individuo. Parece que el juicio en el Hades constituye el único «argumento» con capacidad de persuasión, tal como muestra el brillantísimo mito que introduce Platón sobre el anillo del antepasado de Giges, cuya moraleja indica que los hombres justos lo son por miedo a las represalias y los castigos, no porque quieran serlo. Si pudiéramos cometer injusticias sin ser vistos

[98] La auténtica "ciudad ideal" es descrita con pasión por Sócrates en *República*, 372a-e. Lo que se requiere en la discusión, evidentemente, es una ciudad en la que pueda existir la injusticia, es decir, una ciudad imperfecta, que permita también comprobar cómo nace aquélla en el alma del hombre: "*No tratamos sólo, por lo visto, de investigar el origen de una ciudad, sino el de una ciudad de lujo. Pues bien, quizá no esté mal eso. Pues examinando una tal ciudad puede ser que lleguemos a comprender bien de qué modo nacen justicia e injusticia en las ciudades. Con todo, yo creo que la verdadera ciudad es la que acabamos de describir: una ciudad sana, por así decirlo. Pero, si queréis, contemplemos también otra ciudad atacada de una infección; nada hay que nos lo impida*" (372e).

ni castigados, no dudaríamos en hacerlo: de esta triste conclusión surge el relato del nacimiento de la ciudad. Y dado el importante lugar que ocupaba el mito en la religión, la ética, la política, e incluso en muchas *τέχναι*, tal como ya hemos mencionado, Platón siente la obligación de revisar la conveniencia y utilidad de las narraciones míticas. Más aún cuando la mayor parte de la obra está dedicada a la educación, ya que nuestro filósofo fue consciente de la importancia de la misma, pues la injusticia no se resuelve introduciendo parches o maquillando la situación, sino atacando el problema en su raíz. Y él, que consideraba que cada persona tiene unas cualidades innatas y naturales, que capacitan para realizar con excelencia una determinada tarea, supo ver mejor que nadie la decisiva influencia que tiene el proceso educativo en el desarrollo personal, moral y político.

Más en concreto, la mayoría de las páginas de la *República* se dedican a la educación de los guardianes, de entre los que se seleccionarán los gobernantes. No se hace demasiado hincapié en la formación de los comerciantes y productores, pues se entiende que requieren, fundamentalmente, una instrucción de carácter técnico. Los guardianes, por el contrario, necesitan otro tipo de instrucción, que les prepare para ejercer la tarea que se les asigna. La gimnasia, el entrenamiento del cuerpo, es fundamental para todo aquél que deba entrar en combate. Sin embargo, Platón es un filósofo y, como tal, desea destacar la formación espiritual, más aún cuando algunos guardianes llegarán a gobernar la ciudad. Y aquélla recibe la denominación general de *μουσική*, que comprende, precisamente, todo aquello que tiene que ver con las musas: música, danza, teatro, poesía épica, etc.

Así pues, a la hora de analizar los pasajes más significativos, como aquí vamos a hacer, resulta imprescindible enfocar la interpretación desde una perspectiva apropiada, si no queremos que nuestras conclusiones se alejen de las intenciones platónicas. El filósofo pretende generar guerreros virtuosos, que contribuyan a instaurar la justicia en la polis, defendiéndola valerosamente de invasiones exteriores. Como los perros guardianes, deben ser cariñosos con sus conocidos y feroces con sus enemigos. Por eso necesitan una educación específica, destinada a conseguir esos objetivos. *"¿Hemos de permitir, pues, tan ligeramente que los niños escuchen cualesquiera mitos (μύθους), forjados por el primero que llegue, y que den cabida en su espíritu a ideas generalmente opuestas a las que creemos necesario que tengan inculcadas al llegar a mayores?"*[99] Como decimos, lo que aquí hace Platón es contrastar los contenidos de los mitos con los de la educación que se pretende dar a los guardianes. Y, por supuesto, no puede consentir que se narren mitos que generen una actitud contraria a la que se pretende; más aún cuando se trata de educar a los niños, que son mucho más susceptibles y no son capaces de distinguir tan nítidamente como los adultos la diferencia entre realidad y ficción. Ésta es la cuestión que a Platón le interesa ahora debatir, la de la verdad o falsedad de los mitos.

[99] Platón, *República*, 377b.

Pero debe entenderse esto bien, pues Platón es muy consciente, como ya nos ha dicho en obras anteriores, de que hay determinados temas frente a los que la razón humana se muestra enteramente impotente. Entre ellos, por supuesto, hay que incluir la mayoría de los mitos clásicos, los de Homero y Hesíodo, que versan acerca del origen y del comportamiento de los dioses. Por eso, la discusión acerca de la verdad o la falsedad resulta ser irrelevante pues su contenido, como ya se señaló, es inverificable. En realidad, podría hacerse una lectura de los primeros libros de la *República* sustituyendo los términos conveniencia e inconveniencia donde se dice verdad o mentira, puesto que no sucede lo que quizá podríamos esperar: Platón no acepta sin más los mitos verdaderos y rechaza los falsos, sino que se interesa mucho más por sus implicaciones morales, de manera que acepta narraciones ficticias y rechaza algunas que considera verdaderas. "*Ante todo -respondí-, no hizo bien el que forjó la más grande invención relatada con respecto a los más venerables seres, contando cómo hizo Urano lo que le atribuye Hesíodo, y cómo Crono se vengó a su vez de él. En cuanto a las hazañas de Crono y el tratamiento que le infligió su hijo ni aunque fueran verdad me parecería bien que se relatasen tan sin rebozo a niños no llegados aún al uso de razón, antes bien, sería preciso guardar silencio acerca de ello y, si no hubiera más remedio que mencionarlo, que lo oyese en secreto el menor número posible de personas*"[100]. Al igual que cuando Platón se refiere al Hades, los contenidos de la *Teogonía* no son verificables, pues escapan al alcance de lo meramente humano. Por eso, el sustantivo *ψεῦδος* que aquí les aplica el filósofo debe entenderse mejor como ficción o invención que como falsedad o mentira. Pero, en esta sección del diálogo, lo que verdaderamente se está valorando es la conveniencia de estos relatos en una educación que pretende generar ciudadanos honrados y valientes. Platón, no nos cansaremos de decirlo, está reclamando, al menos para esta ciudad imaginaria, un cambio en el sistema educativo. No está claro si el filósofo intentó poner en práctica este ideal ni cómo, pero lo que resulta evidente es su descontento con el método que se seguía en casi toda Grecia. Por eso, antes de condenar las afirmaciones platónicas y de empezar a pensar en censuras, dictaduras y cosas por el estilo, debemos darnos cuenta de que Platón, a lo largo de toda la obra, va a analizar la poesía como herramienta educativa, como método pedagógico, primero en cuanto a su contenido y, al final, por su modo de expresión y los efectos psicológicos que han de acompañarlo.

Podemos decir que Sócrates era un agitador, alguien profundamente preocupado por la situación de la sociedad en que le tocó vivir; por esta razón, dedicó y entregó su vida a dialogar con los ciudadanos, con los individuos. Platón, quizá por su mayor ambición, quizá porque consideró insuficiente este trato personalizado, buscó una reforma social y política de enorme envergadura. El método socrático que él mismo elogia en numerosos pasajes resulta, en definitiva, tan utópico como su propia ciudad «ideal», puesto que los individuos, salvo contadas excepciones, no están dispuestos a reconocer sus errores y su ignorancia tan fácilmente y menos aún quienes gozan de gran

[100] *Ib*., 377e-378a.

poder. El método ideal, desde luego, libera de los errores para poder alcanzar el conocimiento, pero esto supone un esfuerzo tremendo, no habiendo tiempo suficiente en la vida de una persona para conseguir un verdadero cambio social. Parece más conveniente acudir a la raíz, al momento en que toman forma las conciencias individuales, encauzándolas desde el primer momento, en lugar de corregirlas con posterioridad.

No deseo insistir demasiado en un asunto que me parece por completo obvio. No obstante, es menester poner en evidencia los presupuestos que se manejan a la hora de interpretar los textos. Cualquier lector con un poco de interés por estos asuntos habrá consultado la obra capital de Havelock[101], en la que se muestra, mejor que en ningún otro lugar que conozca, el decisivo rol que desempeñaba la poesía en Grecia y respecto a lo cual ya hemos dicho aquí algo. Lo que quiere hacer Platón es algo radical, novedoso y polémico, pues quiere acabar con la supremacía del mito y la poesía en el plano educativo. Y, a pesar de que aquí hablamos desde el plano filosófico, hemos de reconocer que la mitología es, probablemente, la más notable y característica manifestación del espíritu griego. Es cierto que la filosofía occidental nació en la Grecia clásica, pero, a pesar de su importancia, la mayoría de las veces estos avances en el pensamiento eran propiedad de una minoría extraordinariamente culta. Sin embargo, en el mito hallamos la manifestación de un pueblo entero, por más que las composiciones poéticas mismas fueran obra de unos pocos rapsodas. Estas obras se reinventaban cada vez que eran contadas, por su naturaleza oral, conservaban una historia común, servían de nexo ideológico y hacían posible el hecho de que grupos humanos diversos y alejados se hiciesen llamar a sí mismos griegos.

Desde esta perspectiva, lo que Platón propone es, cuanto menos, una empresa arriesgada. Y podría parecer (a muchos se lo parece) censurable, pues supondría acabar con toda una tradición; con una tradición en la que los europeos del siglo XXI vemos el origen, y puede que hasta el esplendor, de nuestro mundo cultural y espiritual. A pesar de ello, el mayor error que podemos cometer es el de enjuiciar el propósito platónico desde nuestra perspectiva contemporánea del mito y la poesía antiguos. Veamos cómo nos lo explica Jaeger: "*Ante los ojos del lector actual de Homero o de Hesíodo aparecen inmediatamente numerosas escenas que él no enjuiciará de otro modo que Platón si las midiese por el rasero de su sentimiento moral. Lo que ocurre es que está acostumbrado a contemplarlas sólo desde el punto de vista de lo ameno, y así se las contemplaba ya en tiempos de Platón*"[102]. Si se presta un poco de atención, se comprobará rápidamente que cuando el filósofo se refiere a los mitos y a la épica en cuanto composición artística, esto es, desde una perspectiva estética, no le dedica otra cosa que los más grandes elogios. Lo que ocurre es que aquí, como en el resto de la obra, la mitología se evalúa en cuanto herramienta pedagógica. Y no se puede negar que esta nueva propuesta de Platón lleva implícito un rechazo de la educación tradicional, a la que también se habían opuesto ya los sofistas, que pretendían hacer de la retórica la

[101] Havelock, E. A., *Prefacio a Platón*, op. cit.
[102] Jaeger, W., *Paideia*, op. cit*.*, p. 605.

piedra angular de la buena educación que permitiese convencer a los ciudadanos en la Asamblea y a los jueces en los tribunales.

Los mitos homéricos, sus fabulosas narraciones, constituían la herencia más valiosa de los griegos. Es cierto, como comenta Jaeger, que ya en la época de Platón eran apreciados por su virtuosismo artístico, por el simple placer de escuchar relatos de hazañas de héroes antiguos. Tiene lugar, por lo tanto, una situación ciertamente ambigua puesto que, por un lado, se empiezan a realizar nuevas consideraciones del mito: se analiza su valor artístico, sus contenidos morales, la conveniencia de su influencia social y política; pero, por otra parte, esto supone atacar la base misma del espíritu griego, de sus creencias y ritos más antiguos, de la tradición, entendida como conjunto de la cultura de un pueblo, que ha conseguido sobrevivir al paso del tiempo. Veamos un ejemplo: "*Lo que la* Ilíada *se propone describir son episodios del sitio mismo y nadie puede leerlos sin comprender que se trata de un poema fundamentalmente histórico. Los pormenores quizá sean un poco fantásticos, mas el fondo sustancial y los personajes, al menos los principales, son reales, auténticos. Los propios griegos lo daban por sentado. No tenían la menor duda de que hubo una guerra de Troya, ni de que existieron realmente Príamo, Héctor, Aquiles y Áyax, los cuales hicieron más o menos lo que Homero dice. Aunque la civilización material y el fondo político-social pintados en los poemas en nada se pareciesen a lo que conocían o recordaban de los tiempos históricos, los griegos los estimaban como retrato verídico de la Grecia micénica*"[103]. Según estas palabras, el mito era ya entendido por los griegos de manera no muy diferente de como lo entiende Platón, según los pasajes que ya hemos visto del *Fedón*: no se puede decir que todos sus detalles sean verdaderos, ni que todo haya ocurrido tal cual se narra; sin embargo, se entiende que hay un núcleo verdadero, que constituye, por otra parte, lo fundamental del relato. Es cierto que en el siglo V a. C. la situación es diferente de la época homérica, puesto que la democracia ha instaurado nuevos valores mientras la sociedad aristocrática se encuentra en decadencia.

El mito, en consecuencia, pierde parte de sus raíces y ya no resulta tan cercano al individuo, puesto que describe un mundo de relaciones sociales que casi ha desaparecido. Pero sigue habiendo algo, un fondo, una serie de ideas y de valores que permanecen, y, aun cuando se toma conciencia del elemento de fantasía presente en tales narraciones, la épica antigua sigue siendo lo más parecido a una historia, ya que en personajes como Aquiles o Ulises siguen viendo los griegos a sus antepasados; y, a través de ellos, aún se pueden ver una serie de valores, un *ἦθος* con el cual todavía puede identificarse el individuo. Y a esto es, precisamente, a lo que se está oponiendo Platón. Los guardianes de su ciudad, así como los filósofos que se seleccionarán de entre ellos, no pueden seguir actuando según un sistema de valores cuya inconveniencia puede hacerse evidente. Sabemos que, hoy en día, el peso de las tradiciones sigue siendo muy fuerte en las creencias colectivas y en los modos de acción unidos a éstas. Una tradición, por el hecho de haberse constituido como tal, parece haber ganado ya una

[103] Page, D., "El mundo homérico", en Lloyd-Jones, H. (ed.), *Los griegos*, Madrid, Gredos, 1984, pp. 17-18.

legitimidad muy difícil de abolir. Sin embargo, Platón está dispuesto a mostrar el porqué de sus acusaciones, el fundamento de su pretensión de reforma. Los mitos antiguos, por más que contengan elementos valiosos y su calidad poética sea difícilmente superable, hacen apología de ciertos valores y comportamientos que el filósofo no tolerará allá donde se pretenda establecer una sociedad justa, esto es, aquella en la que las distintas partes que la componen desempeñen su papel de la mejor manera posible. Por seguir con la analogía con el presente e intentar que las protestas platónicas no suenen extravagantes al lector contemporáneo, veamos lo que nos dice Guthrie a este respecto: "*Si todos y cada uno de los niños estaban familiarizados con leyendas como la castración de Urano por Crono, no parece demasiado aventurado establecer una comparación con las protestas que se hacen hoy en día contra la descripción de la violencia y el sexo en el cine y en la televisión*"[104].

Recordando el texto de la *República* citado más arriba, podemos entender bien por qué se afirma que hay asuntos que no deberían explicarse a los niños aunque fuesen verdad. El asunto central, tanto aquí como en los mitos del *Fedón* y el *Gorgias*, es la conveniencia de los relatos, especialmente cuando se trata de contarlos a los niños[105]. Es cierto que, al igual que señala Jenófanes que cada pueblo crea dioses semejantes a sí mismo[106], así también los antiguos poetas narraban la historia de los dioses de modo semejante a la de los hombres. Y los hechos más significativos de ésta, los que se recuerdan, por desgracia, son las guerras, las mentiras, los asesinatos, la maldad en todas sus facetas, aunque, eso sí, con algunas excepciones. Es normal, por lo tanto, que Homero y Hesíodo relaten guerras y gigantomaquias, pues está claro de dónde provienen sus influencias. Sin embargo, y por sorprendente que parezca, Platón, a la hora de fundar la ciudad, situará la utilidad por encima de la verdad. Si se quiere conseguir un verdadero cambio en la sociedad y la política, es necesario eliminar de la educación de los jóvenes aquellos relatos en los que dioses y hombres se agreden unos a otros, en los que la envidia y la ira se apoderan de ellos, convirtiéndose en guía de sus acciones. "*Al contrario, si hay modo de persuadirles* (*πείσειν*) *de que jamás existió ciudadano alguno que se haya enemistado con otro y de que es un crimen hacerlo así, tales y no otros deben ser los cuentos que ancianos y ancianas relaten a los niños desde que éstos nazcan*"[107]. En esta ocasión no estarán desencaminados los detractores de Platón que le acusen de utilizar un procedimiento que él mismo ha censurado previamente. En efecto, en el *Gorgias* se queja amargamente de la conducta de los sofistas, que persuaden sin el conocimiento de la verdad, dirigiéndose a lo irracional y pasional del individuo, con el único objetivo de alcanzar un determinado propósito

[104] Guthrie, W. K. C., *Orfeo y la religión griega*, op. cit., p. 434.
[105] Un asunto diferente es el de la conveniencia de la intervención del Estado en la educación de los individuos, cuando lo que se pretende es inculcar unas determinadas convicciones para modelar el carácter y alcanzar un propósito social colectivo. No obstante, no podemos entrar aquí en tan delicadas cuestiones, ya que habría que analizar con detenimiento las diferencias entre el actual modelo educativo y el que Platón postula.
[106] DK 21 B 15 y DK 21 B 16.
[107] Platón, *República*, 378c-d.

político o judicial[108]. Platón, por supuesto, opinaría que sus mentiras están justificadas en aras de un fin superior, de la justicia en la polis, pues resulta evidente que ésta se sitúa por encima de los individuos, que sólo podrán ser justos y felices en el marco de una ciudad igualmente justa. Y, en el caso de las historias sobre dioses y héroes, como no se puede decir que ninguna sea verdadera, ya que sus contenidos resultan inverificables, puede entenderse que se prefieran aquéllas de las que pueda extraerse una lección moral adecuada. Sin embargo, hacer creer a un niño que jamás hubo dos ciudadanos enfrentados es, simplemente, contarle una mentira. La escasa fidelidad a la verdad del mito del *Fedón* era algo enteramente comprensible puesto que el tema no permitía otro tipo de discurso y Sócrates pretendía generar una actitud de valentía y tranquilidad ante la muerte. Aquí, por el contrario, aun cuando se supone que el fin justifica los medios, podemos hablar de mentira más que de ficción, ya que Platón es consciente de que lo que se cuenta a los niños no se ajusta para nada a la realidad.

Esto, en mi opinión, es censurable[109]. Ya hemos dicho que el método de Sócrates resultaría estéril para un cambio como el que pretende Platón. Dialogar con individuos hasta alcanzar la verdad, por medio de comparaciones y definiciones es, sin duda, un método magnífico y, de hecho, sigue siendo objeto de admiración siglos después. Sin embargo, cuando la ciudad de Atenas posee cerca de doscientos mil habitantes y se halla inmersa en una situación deplorable, en la que la guerra ha arruinado a la gente y los gobernantes son presa, más que nunca, de la corrupción, la conversación individual es un procedimiento de poca utilidad. Y aquí se entremezclan dos asuntos: por un lado, como acabamos de decir, Platón estima necesario, y probablemente no se equivocaba, un cambio drástico en el sistema político, que justificaba y ocultaba todo tipo de crímenes. Por otro lado, es parte esencial de la concepción antropológica de Platón el pensar que la mayoría de los hombres no son capaces de un pensamiento racional enteramente autónomo, sino que fácilmente se deja persuadir por juegos de palabras, por sus deseos y pasiones contribuyendo así, finalmente, a crear una sociedad injusta en la cual unos pocos pueden aprovecharse de muchos y salir impunes de sus fechorías. El filósofo dedicará su vida a la búsqueda de la verdad, pero los niños y quienes hayan de dedicarse a tareas alejadas de la especulación filosófica deberán ser educados mediante simulacros e imágenes de la verdad o la justicia, según el dictamen de quien conoce los objetos reales e inteligibles, que es quien conoce las beneficiosas consecuencias de tal educación.

---

108 Véase Platón, *Gorgias*, 452d-460a, donde Sócrates se queja de que la retórica pretende persuadir generando creencia y no conocimientos, puesto que se despreocupa de la verdad y la falsedad, atendiendo sólo a la convicción.

109 No me refiero al procedimiento en sí mismo, pues no es mi propósito censurar ni alabar las propuestas políticas, que no son aquí tema de discusión. Opino que, desde cierto punto de vista, Platón no es consecuente con sus postulados y con las quejas vertidas en el *Gorgias*, con respecto al uso de la mentira y la persuasión. A pesar de ello, estoy también convencido de que el filósofo contestaría a esta objeción afirmando que la diferencia radica en que el gobernante de la *República* conoce perfectamente aquello de lo que habla, diferenciándose en esto de los discursos retóricos de los sofistas, y es también consciente de las ventajas prácticas que tiene esta mentira sobre la desagradable verdad.

Uniendo todo esto, será evidente por qué Platón no va proponer un sistema democrático. El uso de la mentira y su pretensión de adoctrinar a la mayoría, mientras unos pocos sabios se encargarán de la dirección de todos los asuntos importantes de la ciudad, le parece, a un lector contemporáneo como Popper, el más claro ejemplo de dictadura, cuyos procedimientos y consecuencias conocemos bien hoy en día. Sin embargo, y a pesar de que reconozco tanto como el propio Popper lo censurable de tales procedimientos, hay que señalar que Platón no pretendía instaurarlos en una sociedad del siglo XXI, sino en la Atenas de su tiempo, si es que verdaderamente esta ciudad, que está muy lejos de ser ideal, pretendió construirse verdaderamente. Los defensores de la democracia le resultarían a Popper dignos de elogio, pero creo que no es necesario enumerar las características de la democracia ateniense. Además, la diferencia más notable entre la sociedad platónica y la nuestra es probablemente la distinta valoración del Estado. En Aristóteles esto se comprueba aún con mayor claridad que en Platón; y es que el individuo, para ser verdaderamente tal, no puede vivir en un lugar que no sea la polis. Incluso cuando la antigua moral heroica comienza a decaer, el orgullo patrio sigue constituyendo uno de los valores más elevados de la sociedad. Y la pasión que el mismo Sócrates sentía por Atenas supone tan solo un ejemplo.

La cuestión, por lo tanto, es el diferente papel que el Estado ocupa en las distintas sociedades, su capacidad de intervención en asuntos que hoy consideramos estrictamente individuales. Actualmente, la educación estatal tampoco es neutral y nunca podrá serlo: también hoy trata de inculcar una serie de valores, en los que se supone que todos estamos de acuerdo. Pero tales valores son muy pocos, por lo que las familias se han de encargar de educar ética y moralmente a sus hijos en mayor medida que el Estado. La censura que a Popper le parece tan reprobable, así como el uso de la mentira, pueden ejercerla los padres con total tranquilidad, eligiendo aquello que quieren que sus hijos lean o vean por televisión. Y a eso lo llamamos educación en lugar de censura. En la Grecia clásica, muy al contrario, la separación entre lo individual y lo colectivo no se percibía con tanta claridad y los valores de la sociedad eran, y debían ser, los de la familia y el individuo. Platón tenía que elegir entre una democracia profundamente corrupta, en la que no era directamente el propio Estado quien inculcaba valores y creencias, sino los propios ciudadanos en el ágora, quedando la mayoría, con poca formación intelectual, en manos de una serie de manipuladores que, en definitiva, eran quienes ostentaban el poder. Y es que, en un sistema democrático, a pesar de todo, quien se hace con el poder no es quien conoce la verdad y la transmite y enseña, sino quien es capaz de persuadir a mayor número de personas y conseguir así más votos. Y hoy, en lugar de oradores, tenemos medios de comunicación, cada uno con sus particulares intereses, aunque todos reconozcan su pasión por la verdad y la información, contra la manipulación y la interpretación.

No pretendo, por supuesto, hacer aquí apología de las propuestas políticas de Platón, sino simplemente hacer ver que las críticas han de situarse en su contexto adecuado. Y el de Platón no es, desde luego, el de los sistemas políticos del siglo XX. No vamos a quemar la *Política* de Aristóteles por decir que la mujer es inferior al

hombre y la esclavitud una cosa natural, por más que ahora nos parezcan creencias repugnantes. Nadie puede saltar por encima de su tiempo, y no se debe censurar el sistema político de Platón comparándolo con los actuales, sino con los que había en su tiempo y cuyas injusticias el filósofo intentaba combatir, con mayor o menor éxito[110].

Dejando esto al margen, las directrices que Platón va a establecer para el mito y la poesía en su ciudad nos son bastante conocidas, por la repercusión que han tenido y por los antecedentes que ya conocemos. En primer lugar, y dada la importancia de las narraciones de Homero y Hesíodo, Platón se interesa por la adecuada comprensión de lo divino. Ya Jenófanes había dicho que estos autores "*han atribuido a los dioses todo cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres y narrado frecuentemente acciones injustas de los dioses: robar, cometer adulterio y engañarse mutuamente*"[111], opinión con la que Platón se mostrará conforme. El concepto de divinidad que maneja Platón parecer llevar consigo el atributo de la bondad, razón por la que no pueden consentirse narraciones en las que los dioses son causa de los mayores males. Tampoco se les debe atribuir el cambio ni la adopción de la forma humana, pues a lo que es sumamente perfecto no le conviene cambiar. Y así, Platón va enumerando una serie de normas que los poetas han de cumplir, aunque se trata más bien de prohibiciones, si quieren que sus obras sean aptas para la ciudad que se acaba de fundar[112]. La más evidente de todas es la que se refiere a aquellas obras que pueden mermar la valentía de los futuros guerreros, infundiéndoles un gran temor a la muerte debido a sus tenebrosas descripciones del Hades: "*Estos versos y todos los que se les asemejan, rogaremos a Homero y los demás poetas que no se enfaden si los tachamos, no por considerarlos prosaicos o desagradables para los oídos de los más, sino pensando que, cuanto mayor sea su valor literario* (*ποιητικώτερα*)*, tanto menos pueden escucharlos los niños o adultos que deban ser libres y temer más la esclavitud que la muerte*"[113]. El placer que despierta la poesía, así como el extraordinario valor artístico de los versos de Homero, tantas veces citados de memoria por Platón, suponen una muestra más de la perspectiva desde la cual se está enjuiciando la poesía[114]. El filósofo rechaza todo aquello que pueda contribuir a generar miedo en los guardianes, a pesar de lo agradable que pueda resultar al oído. No

---

[110] Remito al lector a la traducción de la obra de Karl Popper en la que se ocupa del pensamiento de Platón (*La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1981, pp. 23-198). En muchos aspectos, es una obra valiosa y certera, pero hay que tener en cuenta que, del mismo modo que Platón buscó una alternativa a la democracia que él conoció, corrupta e injusta, Popper se halla influenciado por los regímenes totalitarios de principios del siglo XX, que todos conocemos. Por eso, encuentra la alternativa en una democracia como la de la Inglaterra de su tiempo, un régimen con características enteramente diferentes a las de cualquiera que Platón pudiera conocer. Y, aun cuando su conocimiento de Platón es claramente amplio, en ocasiones le atribuye intenciones perversas de las que aquí se nos permitirá dudar, quizá cayendo en el error contrario al suyo, pero probablemente con la misma legitimidad.

[111] DK 21 B 11-12.

[112] Reale nos ofrece una lista con hasta quince preceptos que Platón establece para la poesía en su ciudad. Véase, Reale, G., *Platón: En búsqueda de la sabiduría secreta*, op. cit., pp. 159-160.

[113] Platón, *República*, 387b.

[114] Quien más y mejor ha estudiado la relación entre Homero y Platón y especialmente la influencia del primero en el segundo ha sido Zdravko Planinc, en sus estudios "Homeric imaginery in Plato's Phaedrus", en Planinc, Z. (ed.), *Politics, Philosophy, Writing*, Columbia and London, University of Missouri Press, 2001, pp. 122- 159; y sobre todo, *Plato through Homer*, Columbia and London, University of Missouri Press, 2003.

es, por lo tanto, una cuestión artística sino doctrinal: lo importante aquí es lo que dicen los versos. Por lo que respecta a los héroes, no se consentirán las narraciones en las que den rienda suelta a sus pasiones. No es propio de un guardián valiente el llanto descontrolado ni los lamentos, sino la resignación y la tranquilidad ante la adversidad. Tampoco entusiasmándose con la comida o emborrachándose obtendrá beneficio alguno, pues se trata de que los guardianes adquieran cierto control de sí mismos para evitar el ansia de placeres o riquezas.

Pero no sólo la épica es tenida en cuenta aquí por Platón. Está claro que, en su época, la tragedia había alcanzado una enorme fama y gozaba de mucha influencia sobre las creencias del pueblo. Y además de las mismas restricciones en cuanto a los temas que han de tratarse en ella, el filósofo desea detenerse en la especial influencia que el teatro y la representación ejercen sobre el alma del espectador. Es aquí donde Platón inicia la discusión en torno a la mímesis (*μίμησις*), la imitación, contrapuesta ahora a la narración (*διήγησις*). En poesía, el autor puede narrar los hechos en tercera persona; también puede hacer que los personajes actúen directamente, mediante imitación, como sucede en el teatro; o bien puede hacerse una mezcla de ambas, como en los poemas homéricos. No podemos entrar aquí en los detalles de esta discusión, pues ya debe haber quedado clara la intención platónica, la perspectiva desde la que enjuicia los mitos y lo que el filósofo admite y rechaza para su ciudad. Tampoco él entra en demasiado detalle pues, como legislador, sólo se encarga de trazar unas líneas generales sobre el contenido y también el modo de expresión de la poesía, así como también de la música que ha de acompañarla. Tan sólo añadiremos otro pasaje en el que se pone de manifiesto que lo importante para el filósofo, teniendo en cuenta su presupuesto de carácter psicológico según el cual las personas pueden terminar pareciéndose a aquello que imitan, es el modelo, el paradigma que se toma como ejemplo, pues ya se ha visto que los que presenta la poesía no son dignos de imitación. Por eso, los guardianes "*si han de imitar, que empiecen desde niños a practicar con modelos dignos de ellos, imitando caracteres valerosos, sensatos, piadosos, magnánimos y otros semejantes; pero las acciones innobles no deben ni cometerlas ni emplear su habilidad en remedarlas, como tampoco ninguna otra cosa vergonzosa, no sea que empiecen por imitar y terminen por serlo en realidad. ¿No has observado que, cuando se practica durante mucho tiempo y desde la niñez, la imitación se infiltra en el cuerpo, en la voz, en el modo de ser* (*κατὰ σῶμα καὶ κατὰ φωνάς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν*), *y transforma el carácter alterando su naturaleza?*"[115]. Lo único digno de imitación en la ciudad, entendida como representación o recreación, es aquello que contribuya a generar valentía, sensatez y bondad en los guardianes. Platón, es cierto, se muestra muy crítico con el modo de educación tradicional, pues ve en ella un factor influyente en la decadencia de la Atenas de su tiempo. La ciudad, tras las Guerras Médicas, entró en una época en la que, si bien es verdad que alcanzó un espléndido

[115] Platón, *República*, 395c.

nivel artístico y cultural, la ambición y la corrupción se apoderaron de gobernantes y ciudadanos.

En el *Gorgias*, donde Platón se muestra más furioso que en ninguna otra obra, arremete incluso contra aquellos que aun hoy se consideran abanderados de un período en el que Atenas alcanzó su esplendor, e incluso el siglo V a. C. es considerado el siglo de la Ilustración griega, por sus avances técnicos y científicos y su esplendor artístico. Y quizá esto no lo negaría el propio Platón, pero las consecuencias y la degeneración de tal situación tuvo que vivirlas y sufrirlas en primera persona. Por eso los nombres de Milcíades, Cimón, Temístocles y Pericles, según el filósofo, han de ser recordados y no precisamente alabados. Todos ellos, pero en especial Pericles[116], actuaron como el propio Calicles, pues no se preocuparon por la adecuada educación para los ciudadanos, sino por satisfacer sus deseos y saciar sus vicios, para así permanecer en el poder y generar la impresión de un buen gobierno, cuando en realidad se ocuparon del placer y no del bien del pueblo. Así pues, es muy destacable el hecho de que Platón ha contemplado cómo en su amada Atenas han coincidido el esplendor cultural y la degeneración y la corrupción en lo moral y político. Por eso sus esperanzas de regeneración están puestas en un nuevo proceso educativo, en el que se estimule la sensatez del individuo y se serene la incontrolada ambición por las conquistas, las riquezas y los placeres, que han conducido a la ciudad a guerras y desastres. Es cierto que estos valores y actitudes pretenden ser inculcados de manera tanto consciente como inconsciente e impuesta, ya que, como toda concepción política, la teoría platónica tiene como base otra concepción psicológica y antropológica, pues no considera que la mayoría de las personas puedan alcanzar estos valores y comportamientos mediante el uso de su razón[117]. En realidad, al margen de esta aristocrática concepción del hombre y la ciudad, hay que señalar que se necesita un revulsivo para conseguir todos estos objetivos, puesto que tanto la ciudad como el individuo se encuentran en una situación que es necesario restaurar. Y digo esto pensando en la naturaleza tripartita tanto de la polis como del alma humana. Y es que sin la armonía necesaria entre sus distintas partes le resultará imposible alcanzar por sí misma las virtudes a las que Platón alude. Lo cual, por otra parte, antes del detallado análisis de las almas de los guardianes, ya ha sido insinuado en su discusión anterior en torno a la música (en sentido restringido), puesto que una adecuada armonía musical contribuye a forjar la de la *ψυχή*.

Además, en este intento por hacer comprensible a un lector de nuestro tiempo una teoría tan aparentemente lejana como la platónica, han de añadirse dos presupuestos con los que el filósofo opera: el primero es la recurrente analogía con los procedimientos de los artesanos, esto es, su uso del concepto de *τέχνη*, pues Platón entiende que una tarea se realizará correctamente cuando se posea el conjunto de conocimientos necesario para desempeñarla bien, y aquella *τέχνη πολιτική* es algo

[116] Véanse, Platón, *Gorgias*, 503c-d y 515e-516b.

[117] Ya hemos visto que esta concepción choca con los principios democráticos que defiende Karl Popper, basados a su vez en el moderno juicio que estima que todos estamos igualmente capacitados para el pensamiento y la acción política, como Protágoras en el diálogo que lleva su nombre.

que obsesionó al filósofo, como sabemos bien por el *Protágoras* o el *Menón*: sin verdadero conocimiento no puede realizarse bien una tarea, más aún cuando se trata de algo tan importante como el gobierno de la ciudad: por eso, finalmente, filosofía y política terminarán siendo una sola cosa. En segundo lugar, Platón considera la diversidad de elementos de la polis, las distintas funciones que han de realizarse y, a semejanza de la navegación, el pastoreo o la estrategia militar, el buen funcionamiento depende de que cada uno cumpla el papel que se le asigna. Nuestro filósofo es, desde luego, un gran economista, ya que promueve la especialización y la división del trabajo en aras del aumento de la productividad. Pero la idea a la que aquí queremos aludir, profundamente antidemocrática tan sólo en apariencia, es aquélla que afirma que alguien debe regir, liderar y ordenar, pues está capacitado para ello, mientras otros han de obedecer y cumplir con sus obligaciones aun cuando no alcancen a comprender perfectamente los métodos y los objetivos que la polis persigue. El conocimiento capacita para ejercer de guía, igual que la razón ha de guiar a las pasiones, estableciendo qué placeres pueden aceptarse y cuáles deben rechazarse por ser malos, es decir, por sus perjudiciales consecuencias[118]. Platón, por lo tanto, cree que hay quienes están dotados y preparados para gobernar y quienes han de ser necesariamente gobernados. Puede verse aquí alguna semejanza con estados modernos o con empresas que basan su productividad en una estructura semejante; o también un régimen dictatorial en el que se instrumentaliza a gran parte de la población. En muchos aspectos, el parecido con el poder ejecutivo, incluso de muchas democracias, es mayor de lo que nos gustaría creer. La diferencia radica, entre otras cosas, en que Platón confía en que una buena educación pueda hacer surgir gobernantes justos que actúen con libertad sin jamás corromperse, mientras, en la actualidad, los sistemas están pensados, precisamente, para poner las máximas limitaciones posibles al poder. Pero, también hay que señalarlo, el «comunismo» que el filósofo impone a los guardianes está diseñado para eliminar la degeneración propia de los gobernantes de su tiempo[119]. Platón, por lo tanto, aún mantenía una esperanza en la capacidad de liderazgo y en la integridad del hombre sabio depositario del poder que hoy a nosotros, necesariamente, nos está negada.

En conclusión, "*hemos terminado por completo con aquella parte de la música relacionada con los discursos y mitos* (*περὶ λόγους τε καὶ μύθους*). *Ya se ha hablado de lo que hay que decir y de cómo hay que decirlo* (*ἅ τε γὰρ λεκτέον καὶ ὡς λεκτέον εἴρηται*)"[120]. La terminología, de nuevo, vuelve a ser un tanto confusa y aquí, que parece dedicarse a censurar mitos y poesías, se refiere también a los discursos pues, en realidad, se trata de establecer una serie de temas (y un modo de tratarlos y narrarlos) sobre los cuales estará permitido escribir, cantar o recitar. Y así, después de finalizar esta sección del diálogo en la que se deja tan estrecho margen a las composiciones poéticas y a las fábulas, el propio Platón va a servirse de numerosos

[118] Véase, por ejemplo, *Protágoras*, 351d. He analizado con mayor detalle este asunto en García Peña, I., "La evolución de la teoría platónica del placer", en *Naturaleza y Gracia*, 53, 3, 2006, pp. 599-646.
[119] Sobre este asunto de la *República* de Platón existe un detallado estudio: Ortega, A., *Platón, primer comunismo de occidente*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1979.
[120] Platón, *República*, 398b.

mitos para explicar sus teorías políticas, epistemológicas y metafísicas. Sin embargo, entrar a analizar tales pasajes, dada su reconocida importancia, supondría un tiempo y un esfuerzo que aquí no podemos dedicarles. Además, por lo que respecta a los mitos de los metales, de la caverna y el símil de la línea[121], podemos considerarlos, con alguna restricción, como alegorías que tratan de sugerir un pensamiento, una teoría filosófica que, probablemente, puede expresarse en un lenguaje conceptual. Por ello, avanzaremos hasta el libro X, en el que Platón, de acuerdo con su procedimiento habitual, vuelve a plantear las mismas cuestiones a la luz de lo que ha sido expuesto en los libros VI y VII, a saber, la teoría de las Formas o Ideas, pues el descubrimiento de la existencia de objetos trascendentes e inmutables tiene una importancia capital para los gobernantes que han de tomar decisiones atendiendo al bien de la ciudad.

Y aquí nos vamos a ocupar del libro X al completo, es decir, de sus dos partes: la primera, en la que reconsidera el lugar que la poesía y los mitos han de ocupar en la ciudad fundada; y la segunda, en la que se nos narra el mito de Er el armenio.

Pocos pasajes de la obra platónica han sido tan comentados y criticados como éste en el que se expulsa a los poetas de la ciudad recién creada. Platón vuelve a considerar el asunto, después de la severa censura a la que ha sometido los contenidos y expresión de la poesía, a la luz de la teoría de las Ideas o Formas, que ha sido expuesta con cierto detalle en los libros centrales de la *República*. Por lo tanto, a pesar de que la perspectiva ética está presente en toda la obra, puede decirse que ahora Platón desea analizar la poesía desde un punto de vista ontológico. Aunque, a fin de cuentas, la valoración final no será muy diferente de la que ya se ha hecho en el libro III.

Al analizar aquí estos importantes pasajes, ofreceremos una justificación de aquello que nos parece correcto o adecuado a su contexto; y también nos opondremos a las afirmaciones platónicas que nos parezcan censurables. Pero todo ello, una vez más, se hará con la mirada puesta en el momento en que Platón escribe sus críticas a la poesía, sus intenciones y la relación de lo que aquí dice con algunos otros aspectos de su pensamiento. Lo que, en mi opinión, no tiene sentido, es analizar las propuestas platónicas atendiendo a la adecuación de tales propuestas respecto a nuestro mundo y nuestra sociedad. Está claro que no todo es justificable, que determinadas prácticas no deben aceptarse por el mero hecho de que, en principio, se trate de una ciudad imaginaria, o de que su contexto social se encuentre a veinticinco siglos de distancia, pero sin duda son datos que han de ser tenidos muy en cuenta. Respecto a lo primero, si es que Platón intentó poner en práctica este modelo gracias a las amistades que se había fraguado en la corte de Siracusa, su propuesta, muchas veces calificada de utópica, realmente nunca tuvo lugar y, probablemente, no podía tenerlo. Cuánto más ridículo resulta, por lo tanto, contrastar las palabras de Platón con la sociedad en que hoy vivimos, buscando aquello que podría tener aplicación o, simplemente, sentido. Pero, además, hay que tener en cuenta que la intención platónica, como se dijo al inicio de la

[121] Sobre esto pueden verse: Austin, J. L., "La línea y la caverna en la *República* de Platón", en *Teorema*, 10, 1980, pp. 109-125, y Pérez Ruiz, F., "La alegoría de la caverna y su sentido", en *Pensamiento*, 45, 1989, pp. 385-424.

República, es instaurar la armonía necesaria en el alma individual, siendo la ciudad no más que una excusa para mostrar cómo nacen la justicia y la injusticia y "*los efectos que por sí mismas producen una y otra cuando se albergan en un alma*"[122], esto es, a través de un modelo mayor y, por lo tanto, más comprensible. No vamos a decir aquí que Platón no concedía ninguna importancia a propuestas políticas a las que dedica tantas páginas; pero tampoco debe sobrevalorarse, especialmente si se atiende a las palabras que anteceden al comienzo del libro X: se afirma que el hombre sensato "*actuará, e intensamente, en su ciudad interior, pero no de cierto en la ciudad patria a menos que se presente alguna ocasión de origen divino.*

-Ya entiendo -dijo-: quieres decir que sólo ha de ser en la ciudad que veníamos fundando, la cual no existe más que en nuestros razonamientos, pues no creo que se dé en lugar alguno de la tierra"[123]. Lo principal en la obra es, sin duda, la ciudad interior, el orden del alma, que es aquello sobre lo que el individuo debe tener control. Instaurar esta armonía en una ciudad puede ser, como mucho, una esperanza. Por tanto, se trata de una ciudad imaginaria, aunque eso no significa que Platón no esté enteramente convencido de la utilidad de sus propuestas políticas. Sin embargo, lo que aquí queremos resaltar es que, dada la analogía entre el alma individual y la polis que recorre toda la obra, el filósofo está diseñando la ciudad partiendo de una concepción previa de la *ψυχή*, y puede que las partes y funciones de la ciudad, a pesar de lo detallado de algunas descripciones, estén perfiladas a partir de lo que Platón considerada que debe ser un alma ordenada y armónica. Según creo, esto determina los aspectos positivos de la ciudad, en el sentido de lo que se tolera y se propone, mientras lo que se niega y se censura no es otra cosa que el intento de abolir los absurdos e injusticias de la sociedad en que Platón vivió.

En este capítulo estamos analizando la concepción platónica del mito y la poesía, no siempre fácil de comprender, dada la omnipresente ambigüedad en gran parte del vocabulario platónico y de la diferencia que se observa entre las opiniones de distintos diálogos. El libro X de la *República* contribuye notablemente al equívoco: "*Platón no alcanza a comprender -o se niega a pensar- la autonomía de la obra de arte. El arte para él, si es que existe, debe ser comprometido (...) La finalidad estética de la obra de arte desaparece y, en compensación, Platón legisla sobre los principios y normas a que deben sujeción las artes en el nuevo ordenamiento político-jurídico de su Estado. Naturalmente que el resultado atenta contra la libertad de creación y produce un arte desvaído, sin gracia, sin profundidad ni trascendencia*"[124]. Nuestro propósito, repetimos, es el de lograr una cierta comprensión de las siempre complejas opiniones platónicas. No interesa, por lo tanto, comprobar si la ciudad aquí descrita podría instaurarse en la Europa del siglo XXI. Tan absurdo es esto como las afirmaciones del texto anterior. Es muy fácil criticar las opiniones y teorías de hace cientos de años sirviéndose de las concepciones que la humanidad ha obtenido gracias a siglos de

[122] Platón, *República*, 358b.
[123] *Ib*., 592a-b.
[124] Cofré, J. O., "Las artes en la República platónica", en *Naturaleza y Gracia*, 41, 1, 1994, p. 126.

avances sociales, científicos o morales. Decir que Platón no comprende o no quiere comprender la autonomía del arte es algo así como afirmar que él o Aristóteles no respetan la Declaración Universal de los Derechos Humanos. La autonomía del arte, es decir, su institución como elemento cultural al margen de cualquier otro, como la política o la ética, es algo tan posterior a Platón y los griegos que nada se les puede achacar en este sentido. Tanto más cuando lo que precisamente está denunciando el filósofo es su falta de autonomía. Platón está mostrando algo bastante evidente para cualquier griego, a saber, que la poesía y los mitos constituyen la mejor herramienta para generar convicciones de carácter ético. Es cierto que la naturaleza estética de las obras de artes no era desconocida para nadie; pero no existía una consideración exclusivamente estética de las mismas. Incluso la *Poética* de Aristóteles, aun cuando supone una consideración estética, pues explica cómo debe elaborarse una obra, no excluye en absoluto, sino todo lo contrario, las implicaciones éticas y psicológicas propias del arte de su tiempo. Y, en el caso de Platón, ya hemos señalado que él apreció, como muy pocos, las cualidades estéticas y la capacidad de producir placer de múltiples obras, como los poemas homéricos, como lo atestiguan múltiples pasajes. Pero ya ha mencionado que, justamente, cuanto más poético y más bello sea todo aquello que pertenece a la *μουσική*, tanto mayor es la influencia que produce en el carácter humano.

Entrando ya en la cuestión del libro X, hemos de decir que, de nuevo, lo importante para Platón en el arte, sabiendo que lo considera imitación, es el modelo, el paradigma. Cuando se habló de la educación de los jóvenes guardianes se acordó que no se les expusiera a las imágenes de héroes y dioses vengativos y corruptos, sino a ejemplos dignos de imitación. El siguiente texto nos ayudará a comprender bien la cuestión: "*El arte es, por tanto, el instrumento educativo por excelencia para este nivel educativo. Lo es, en primer lugar, por la edad y el nivel de desarrollo psicológico de los educandos, niños y jóvenes en los que no está aún plenamente desarrollada la razón y, por tanto, sus convicciones no pueden alcanzar el nivel de la* episteme*, del razonamiento científico riguroso (...) Platón no espera de los guerreros el saber o* episteme *(conocimiento propio de los gobernantes o guardianes perfectos) sino* opiniones firmes y rectas*: ausente el conocimiento racional con el cual las opiniones adquieren firmeza definitiva, el arte es el instrumento más adecuado para* inculcar *y* fijar *las convicciones en el alma*"[125]. Quien no se sirva de la dialéctica para alcanzar la episteme, habrá de permanecer en el nivel de la opinión. Pero ya dijimos que ésta puede ser recta y adecuada: a los guardianes se les puede mostrar ejemplos de hombres valientes, de acciones justas y de lugares bellos. Sin embargo, de acuerdo con los principios más básicos de Platón, que en esto sigue los pasos de su maestro, el verdadero conocimiento (el que han de poseer los gobernantes), no es el de los objetos cambiantes, sino el de la Valentía, la Justicia o la Belleza. Sobre esto ya nos ha dicho algo en los libros VI y VII, por lo que los argumentos de Platón se basarán en la

[125] Calvo, T., *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Madrid, Cincel, 1986, p. 177.

existencia de estas Formas trascendentes. De nuevo, desde el punto de vista de la poesía, la filosofía y la educación actuales, los razonamientos y conclusiones de Platón han de mostrarse extraños y carentes de sentido. Sin embargo, hemos de intentar comprender lo que el filósofo propone y aquello a lo que se está oponiendo.

Una ciudad ideal, según se ha venido delineando, es aquella en la que se instaura la justicia, que Platón entiende como armonía entre sus distintas partes, cuando cada una lleva a cabo el cometido para el que está más dotada por naturaleza. Al igual que en el alma, la razón y el conocimiento han de gobernar y dirigir. Y, para ello, deben tomar como modelo los objetos más perfectos y no, como hemos visto, simples ejemplos cuya verdadera naturaleza se desconoce. Es decir, que en un alma y una ciudad bien dispuestas, debe regir el elemento filosófico. Por eso, considero algo evidente el hecho de que no se debe discutir aquí si Platón odia la poesía, de si, a pesar de sus nunca negadas dotes artísticas, el filósofo llegó a tal grado de insensibilidad como para desterrar toda poesía, épica y trágica, de lo que consideraba que debía ser una vida digna. Quien reflexione sobre el conjunto de la *República* y tenga a mano un ejemplar de la *Paideia* de Jaeger, podrá llegar a la conclusión de que toda esta discusión tiene que ver con lo que hoy llamaríamos «sistema educativo»: "*Nos encontramos aquí ante un punto de viraje en la historia de la paideia griega. La lucha se libra en nombre de la verdad contra la apariencia. Se recuerda pasajeramente que la poesía imitativa debiera ser desterrada del estado ideal que se pretende fundar. Y como el estado ideal tal vez no podrá llegar a realizarse nunca ni en parte alguna, como Platón acaba de manifestar, la repudiación de la poesía no significa tanto su alejamiento por la violencia de la vida del hombre como una delimitación tajante de su influencia espiritual para cuantos se adhieran a las conclusiones a que llega Platón. La poesía daña el espíritu de quienes la escuchan, si éstos no poseen como remedio el conocimiento de la verdad. Esto quiere decir que la poesía debe hacerse descender a una fase más baja. Seguirá siendo siempre materia de goce artístico, pero no será asequible a ella la dignidad suprema: la de convertirse en educadora del hombre*"[126]. Creo que este largo texto supone una extraordinaria confirmación de lo que venimos diciendo. Platón no olvidó cuanto sabía de poesía; es más, estamos seguros de que lo consideraba algo de mucho valor, y quizá en un sentido mucho más próximo al actual de lo que podríamos pensar. La cuestión es que Platón estaba muy lejos de odiar la poesía: al expulsar a los poetas de su ciudad no está pidiendo que se quemen los libros por sus perniciosos efectos, sino, precisamente, que se ha de conocer su auténtica naturaleza para prevenirnos de ellos. Todo esto no es más que una consecuencia de los presupuestos que maneja como filósofo, esto es, que la buena educación del hombre pasa por el conocimiento de la Verdad, así como del resto de Formas en cuya existencia es evidente que creía. Y, para este propósito, los filósofos deben suplantar a los poetas. Nada más comenzar el libro X, Platón nos advierte del respeto y la admiración que siente por Homero, puesto que se dispone a hacer una crítica de su obra y de la de sus

[126] Jaeger, W., *Paideia*, op. cit., p. 767.

discípulos, los poetas trágicos que tanta influencia habían adquirido en su tiempo. Y también que esa crítica está basada en los efectos que produce en aquellos que no se han percatado de que la filosofía, y no el arte, puede brindarnos la posibilidad de alcanzar el conocimiento de la Verdad que, en consecuencia, garantice la armonía del alma y de la polis. Así, dice que "*todas esas obras parecen causar estragos en la mente de cuantos las oyen si no tienen como contraveneno el conocimiento de su verdadera índole*"[127]. En definitiva, se trata de mostrar que la poesía no transmite lo que él entiende por conocimiento, que es exclusivo de la parte racional del alma y del método filosófico. Por eso, quien, como él, se haya servido de la dialéctica y haya alcanzado a inteligir las Formas trascendentes y conozca el nivel de realidad y conocimiento que transmite la poesía, podrá disfrutar de ella sin verse afectado por su poderoso influjo.

Baste con esto por lo que respecta al análisis platónico de la poesía[128], pues las cuestiones que aquí trata el filósofo no atañen ya directamente a nuestro tema de investigación, sino que hemos de pasar a la segunda parte de este libro X. Al comienzo del II, Adimanto y Glaucón pidieron a Sócrates que hiciera una defensa de la justicia que persuadiera a todos a respetarla por sí misma y no por miedo a las represalias de los demás. La justicia, dijo él, pertenece a esa clase de bienes que deben ser deseados tanto por sí mismos como por las consecuencias que genera. Toda la *República* parece haberse dedicado a ello, pues ya hemos dicho que el objetivo primordial era analizar la justicia en el alma individual. Sin embargo, en un intento por resultar más persuasivo haciendo más atractiva su concepción de la justicia, Platón no quiere concluir el diálogo sin hacer mención de las recompensas que aguardan a los justos. Y esto, una vez más, se llevará a cabo por medio de un mito, cosa que tal vez sorprenda a algún lector teniendo en cuenta las severas críticas a que ha sometido a los *μύθοι*. No obstante, el destierro de Platón, contra lo que muchas veces se ha dicho, se refiere más bien a los poetas que a la poesía misma, puesto que el filósofo acepta para su ciudad aquellas narraciones que se basen en buenos modelos, o mejor, en el conocimiento de las Formas inteligibles, contribuyendo así a la recta formación de los ciudadanos. Y no cabe duda de que Platón incluía en esta categoría sus propios mitos y poesías. Desde luego, no deja de resultar extraño el hecho de que sea precisamente un poeta como Platón, alguien que, en determinados momentos, se lanza abiertamente a mitologizar, quien condene el mito y la poesía. Pero, como seguiremos viendo cada vez con mayor claridad, el filósofo estaba muy lejos de negar utilidad a tales procedimientos. Lo que no estaba dispuesto a aceptar es el hecho de que, por sí mismos, puedan servir de guía ética para el pueblo; lo cual, por cierto, ocurría. Platón, antes que poeta, es filósofo y, en este sentido, tolera para su ciudad la poesía y los mitos filosóficos, esto es, aquellos cuyo autor puede dar razón de su utilidad y de su cercanía a la verdad y a la episteme. En el *Ion*, donde el filósofo tiene

[127] Platón, *República*, 595b.

[128] Para una discusión de estos asuntos, como la triple distancia de la poesía con respecto a la Realidad o el influjo que ejerce sobre los elementos irracionales del alma, pueden consultarse los imprescindibles estudios ya citados de Guthrie, Havelock o Jaeger. Además, no deseamos repetir un análisis realizado ya en otra parte: García Peña, I., *La mímesis en los diálogos de Platón*, Salamanca, Luso-española de Ediciones, 2008, esp. pp. 51-128.

también palabras de elogio para los poetas y rapsodas, la principal acusación que se vierte contra el ingenuo interlocutor de Sócrates es su incapacidad para explicar los hermosos versos que con tanta maestría declama. El rapsoda, en contra de lo que él mismo creía, nada sabe acerca de la verdad o falsedad, de la conveniencia o inconveniencia; asuntos que, por otra parte, no debe descuidar ningún legislador. Por lo tanto, es incapaz de una discusión dialéctica, de ofrecer argumentos adicionales a sus afirmaciones poéticas. Así pues, Platón está condenando las implicaciones éticas y la capacidad educativa de aquellos que no son capaces de dar razón de sus propias palabras. Mito y poesía deben sustentarse en un conocimiento filosófico previo, si quieren sobrevivir en la ciudad que se ha fundado.

De nuevo, nos encontramos ante un relato centrado en el juicio del alma, e igualmente, en sus castigos y recompensas. También, como era previsible, aparecen multitud de elementos de origen órfico-pitagórico, el más importante de los cuales, especialmente por su originalidad con respecto a los mitos del *Gorgias* y el *Fedón*, es la rueda de las reencarnaciones. Es destacable, además, el hecho de que Platón parece recrearse cada vez más en sus narraciones míticas, adornándolas con constantes recursos poéticos, pues el atractivo estético no ha de estar reñido con la significación filosófica y las implicaciones éticas, siempre y cuando lo poético se subordine completamente a lo ético. Y eso es lo que ocurre aquí, ya que las intenciones platónicas resultan manifiestas: se pretende presentar un relato que esté en entera consonancia con la discusión anterior y con las propuestas de Sócrates a lo largo de toda la *República*. Es, en definitiva, otra defensa de lo que él cree que debe ser una vida justa, que traerá bienaventuranza a quien la practique. Se insinúa, desde luego, la idea de purificación, pues sólo después de la posesión y práctica de la virtud puede el alma liberarse y vivir al margen de lo corporal. Y, por supuesto, Platón deja bien claro el elemento de responsabilidad individual, continuando la labor de su maestro a la hora de establecer el alma humana como principio de la moralidad y fuente de responsabilidad, más allá de los dioses y la necesidad, postulados en el mito, y en la mayoría de tragedias, como elementos ineluctables que rigen la vida de los hombres sin posibilidad de alteración[129]: "*Almas efímeras, he aquí que comienza para vosotras una nueva carrera caduca en condición mortal. No será el Hado quien os elija, sino que vosotras elegiréis vuestro hado. Que el que salga por suerte el primero, escoja el primero su género de vida, al que ha de quedar inexorablemente unido. La virtud, empero, no admite dueño; cada uno participará más o menos de ella según la honra o el menosprecio en que la tenga. La responsabilidad es del que elige; no hay culpa alguna en la Divinidad*"[130]. Así, las almas pueden elegir el tipo de vida que desean llevar en su próxima encarnación. Son ellas, por tanto, libres como están de cualquier atadura, quienes eligen su destino,

---

[129] Para este asunto, nada mejor que recomendar la primera parte de la obra de Martha C. Nussbaum (*La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995, pp. 53-130). Diógenes Laercio (II, 33) nos dice sobre Sócrates: "*Cuando en la Auge dice Eurípides de la virtud:* «lo mejor es que vaya libre al azar»*, se levantó y salió del teatro, diciendo que era ridículo que uno estimase valioso buscar a un esclavo al que no se encuentra, mientras que deja perecer así a la virtud*".

[130] Platón, *República*, 617d-e.

quienes se decantan por una vida de placeres, un carácter despótico o una moderación virtuosa. Y, en analogía con lo que se ha venido diciendo en el diálogo, el alma puede dejarse guiar por las pasiones, por las opiniones y las apariencias, condenándose de este modo a una vida que no será enteramente feliz y a una posterior reencarnación. Sin embargo, quien se deja guiar por su inteligencia, elegirá aquella vida prudente en la que todos sus elementos encuentran adecuada satisfacción[131]. Con esto lo que Platón está repitiendo es que la vida que ha propuesto como justa es, en todos los aspectos y a pesar de las apariencias, la más beneficiosa para el individuo y, sobre todo, que ello depende de una elección individual, del mismo modo que en el *Gorgias* los interlocutores tienen que decidir el género de vida que desean llevar. Obviamente, la referencia a lo ultraterreno no debe interpretarse como un signo del alejamiento del interés platónico de lo natural y corporal, sino como recurso para guiarnos en esta vida, aquí y ahora[132]. Está claro que el mito, de nuevo, no pretende sino otorgar mayor solidez a los argumentos presentados con anterioridad, que no parecen ser lo suficientemente sólidos como para no necesitar de un apoyo externo. La capacidad del logos, como hemos repetido, constituye uno de los pilares básicos del razonar platónico, como también lo es la toma de conciencia de sus tremendas e importantes limitaciones en asuntos de esta índole.

Resulta conveniente incluir aquí el párrafo final de la *República*, en el que se reitera la conveniencia de confiar en el relato que, como los argumentos anteriores, ha de estimular al individuo a llevar un comportamiento del que se beneficiará él más que nadie, pues recordemos que el propósito inicial del diálogo no fue otro que el establecimiento de la justicia, y de la felicidad consiguiente, en el alma del individuo: "*Y así, Glaucón, se salvó este relato y no se perdió, y aun nos puede salvar a nosotros* (*καὶ ἡμὰς ἂν σώσειεν*) *si le damos crédito* (*ἂν πειθώμεθα*)*, con lo cual pasaremos felizmente el río del Olvido y no contaminaremos nuestra alma. Antes bien, si os atenéis a lo que os digo y creéis* (*νομίζοντες*) *que el alma es inmortal y capaz de sostener todos los males y todos los bienes, iremos siempre por el camino de lo alto y practicaremos de todas formas la justicia, juntamente con la inteligencia, para que así seamos amigos de nosotros mismos y de los dioses tanto durante nuestra permanencia aquí como cuando hayamos recibido, a la manera de los vencedores que los van recogiendo en los juegos, los galardones de aquellas virtudes; y acá, y también en el viaje de mil años que hemos descrito, seamos felices*"[133]. Se resume así la recomendación que se ha estado pregonando, en otro lenguaje, durante toda la obra. Los términos relacionados con la persuasión y la creencia están aquí presentes como en el resto de mitos, pues Platón es muy consciente de estar lejos de la verdad y la exactitud. Pero confía en que esta creencia contribuya a reforzar los argumentos dialécticos. Y

---

[131] Ya ha dicho Platón que "*cuando el alma toda sigue al elemento filosófico y no hay en ella sedición alguna, entonces sucede que cada una de sus partes hace lo que le es propio y cumple la justicia; y además cada cual disfruta de sus peculiares placeres, que son los mejores y, en la medida de lo posible, los más verdaderos (...) Pero, cuando se impone alguno de los otros elementos, ocurre que éste no halla su propio placer y fuerza a los otros a perseguir un placer extraño y no verdadero*" (*República*, 597a).

[132] Así lo interpreta también en su comentario Stewart, J. A., *The myths of Plato*, op. cit., p. 178.

[133] Platón, *República*, 621c-d.

aquí, además, nos ofrece un juego de palabras entre la salvación del mito, pues quien lo relató no cayó presa del olvido que produce el río del relato, y la salvación del alma, que al final habrá de identificarse con la felicidad.

El *Fedro*

Espero que este largo preámbulo haya servido para establecer los antecedentes en cuanto al uso y la concepción del mito y la poesía que maneja Platón. Teniendo presente el orden de los diálogos, habíamos dicho que resulta muy verosímil pensar que el *Fedro* es la obra inmediatamente posterior a la *República*, aunque es incluso posible que Platón intercalase la redacción de ambos diálogos. Por eso, quizá sorprenda, después de las duras críticas en el libro X contra la poesía, y en especial hacia su carácter mimético, que la acción del siguiente diálogo se inicie con un repentino encuentro entre Sócrates y Fedro, un poeta que viene de estar con el orador Lisias. Hay un hecho, no obstante, que debe ser evidente para cualquiera: que Platón va a dejar aquí al margen la perspectiva pedagógica que se adoptó con el propósito de comprobar cómo podría establecerse la justicia en una ciudad. Pero habrá tiempo para comentar todos los sugerentes detalles que el filósofo introduce en el desarrollo de la acción. Hay mucho que comentar en esta escena inicial del *Fedro*, a propósito del escenario, la actitud de los personajes y sus palabras.

Sin embargo, nos interesa ahora analizar el pasaje citado más arriba, en el cual Sócrates y Fedro, tras iniciar su paseo, se topan con "*el lugar de donde se dice que Bóreas arrebató del Iliso a Oritiya*"[134]. Aún restan algunas cosas que decir acerca de la utilización platónica del mito, pues en el *Fedro* están presentes algunos de los más bellos relatos de la obra del filósofo. Sin embargo, lo primero que encontramos en el diálogo no es uno de los inventados por el filósofo, sino una historia con las características ya comentadas del mito clásico: referencia a un pasado lejano e inverificable, aparición de divinidades, uso de imágenes en lugar de conceptos, etc. Además, resulta en este caso evidente que no nos encontramos ante una alegoría, ya que el relato se limita a contar una historia, aparentemente sin mayores intenciones. Y, aunque, obviamente, sabemos lo que Sócrates va a decir a propósito del mito, intentaremos imaginar cuál sería la respuesta normal del maestro de Platón, a tenor de lo ya comentado respecto a la valoración del mito en diálogos anteriores. Sabemos que la perspectiva que el filósofo adopta en la *República* poco tiene que ver con lo que vamos a encontrar aquí. Sin embargo, podemos pensar que Sócrates afirmaría que estos relatos no resultan, en absoluto, convenientes ni verdaderos. Y ello porque, en primer lugar, se refiere a un rapto llevado a cabo por una divinidad y esto no es propio de un ser naturalmente bondadoso, de acuerdo con la concepción platónica de lo divino. Por otra parte, tampoco esta historia parece tener una utilidad concreta pues, por ejemplo, los mitos sobre el Hades y el destino de las almas poseen una profunda significación ética y

[134] Platón, *Fedro*, 229b. Citaré siempre, en adelante, por la edición bilingüe de Luis Gil: Platón, *Fedro*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1970.

estimulan al individuo a adoptar un comportamiento justo y virtuoso. Por lo tanto, ésta es una narración que no se aceptaría para educar a los ciudadanos de la ciudad descrita en la *República*.

Además de lo que ya hemos comentado, también se puede encontrar alguna afirmación semejante en diálogos anteriores: "*En efecto, los mismos hombres que creen firmemente que Zeus es el mejor y el más justo de los dioses reconocen que encadenó a su propio padre, y que éste, a su vez, mutiló al suyo por causas semejantes. En cambio, esos mismos se irritan contra mí porque acuso a mi padre, que ha cometido injusticia, y de este modo se contradicen a sí mismos respecto a los dioses y respecto a mí*"[135]. En su conversación con Eutifrón, Sócrates se queja de lo paradójico de las muchas concepciones míticas y religiosas, pues parecen alabar en los dioses el mismo comportamiento que censuran en los mortales. Los poemas, peplos y templos están llenos de narraciones semejantes, siendo objeto de culto en lugar de reprobación. Y Sócrates se sorprende, pues su perspectiva resulta ser diferente de la de los demás, razón por la que se ganó tantos enemigos. Su concepción de la divinidad, como ocurre con Platón, chocaba con las antiguas tradiciones que, sin mayor reflexión, eran aceptadas. Lo que ocurre es que, en la mayoría de los casos, el filósofo se pregunta por la verdad de los mitos; y, si bien es cierto, como ya se ha repetido, que lo narrado no puede ser contrastado y comprobado directamente, resulta evidente la contradicción cuando se establece la bondad de los dioses y, al mismo tiempo, ese mismo comportamiento es castigado entre los hombres.

Por eso, lo que cabría esperar de Platón, y aún más de Sócrates, es que rechazase el mito del rapto de Oritiya. Sin embargo, casi todo lo que ocurre en la acción y diálogo del *Fedro*, resulta tener un carácter especial y diferente. Todo en el ambiente contribuye a generar una sensación extraordinaria, casi mágica, embriagadora: el roce de la hierba en los pies descalzos, la sombra de los árboles, el río transparente y tranquilo. Por eso, cuando Fedro pregunta a Sócrates si es ése el lugar en el que Bóreas raptó a Oritiya, responde lo siguiente: "*No fue de aquí, sino de más abajo cosa de unos dos o tres estadios, por donde cruzamos hacia el santuario de Agras. Incluso hay allí en alguna parte un altar consagrado a Bóreas*"[136]. Esta vez, el maestro de Platón parece dar crédito al relato tradicional. Según éste, tal como narra Hesíodo[137], Bóreas es hijo de Eos y Astreo, hermano de Céfiro y de Noto, perteneciendo así a la estirpe de los Titanes, personificaciones de las fuerzas de la naturaleza. Es, por lo tanto, el viento del Norte, un viento frío y poderoso que, en muchas ocasiones, agita bruscamente las olas sobre las que navega Odiseo. Platón no nos ofrece aquí una información que, seguramente, era ampliamente conocida en su tiempo: después del suceso a orillas del Iliso, Bóreas llevó a Oritiya a Tracia, lugar natural para él, puesto que allí soplaban los vientos más fríos de toda Grecia. Con ella, hija de Erecteo, rey de Atenas, tuvo dos hijos, los boréadas Calais y Zetes. Así, su linaje quedó emparentado con el de los

[135] Platón, *Eutifrón*, 5e-6a.
[136] Platón, *Fedro*, 229c.
[137] Hesíodo, *Teogonía*, 378.

atenienses, razón por la que les prestó ayuda en la batalla de Artemision[138]. Por eso, a pesar de raptar a la princesa, no sorprende el altar que le consagraron los griegos en señal de gratitud.

Todo esto era perfectamente normal para el griego corriente. Sin embargo, Fedro se sorprende de la actitud socrática y con ello, una vez más, es seguro que Platón nos quiere decir algo. Sócrates ha señalado el lugar en el que tuvo lugar el rapto, por lo que parece creer en el relato, en la verdad del mito cuando, en otras ocasiones, ha hablado de "*los mitos y mentiras* (*οἱ μῦθοί τε καὶ τὰ ψεύδη*)"[139], equiparando estos relatos a la ficción y la falsedad. Cosa distinta es lo que ocurre con los mitos de elaboración propia, que vienen a reforzar argumentos; y precisamente al complementarlos, aun careciendo de exactitud, pueden garantizar una cierta verosimilitud. Pero éste no es el caso, ya que el mito es antiguo y no parece estimular en ningún sentido al comportamiento virtuoso, caso en el que Platón alabaría la utilidad del relato. La conversación, así pues, continúa de la manera más previsible, puesto que Fedro hace la pregunta que cualquiera le haría a Sócrates, atisbando algo extraño y diferente en sus palabras: "*Pero dime, por Zeus, Sócrates, ¿estás convencido tú de que ese mito es verdad?* (*σύ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πείθῃ ἀληθὲς εἶναι;*)"[140]. Aparte de la fundamental y ya señalada diferencia entre los mitos antiguos y los platónicos, cabe preguntarse si el filósofo aceptaba o pretendía que tales narraciones fuesen verdaderas. Incluso sin hacer referencia al relato del *Timeo*, al que posteriormente habrá que aludir, podemos descubrir por las obras anteriores al *Fedro* que Platón se conforma con otorgar el estatuto de verosímiles a sus propios mitos, pero nunca estrictamente verdaderos, pues la exactitud o *ἀκριβεία* parece alcanzable sólo a través de los razonamientos estrictos del *νοῦς*. En ninguno de los mitos escatológicos que hemos visto se atreve a afirmar que se ajustan por completo a la realidad, sino que su valor de verdad parece depender exclusivamente de su semejanza con los argumentos elaborados con un método estrictamente racional. Por otra parte, y especialmente en la *República*, se puede comprobar un planteamiento alternativo, que no atiende únicamente a su verdad sino, sobre todo, a su utilidad como método para alcanzar unos objetivos concretos; los cuales, a su vez, sí deben establecerse conforme al elemento racional de nuestras almas.

No obstante, a pesar de que tampoco estamos de acuerdo con una interpretación de signo racionalista respecto a los diálogos ya citados, es evidente que las palabras de Sócrates en el *Fedro* suenan de manera diferente a la habitual. Veamos lo que responde a la anterior pregunta, a propósito de la verdad del mito: "*Si lo pusiera en duda, como los sabios, no me saldría de lo corriente. Diría en ese caso, dándomelas de instruido, que el soplo del Bóreas la despeñó de las rocas vecinas mientras jugaba con Farmacía y que por haber muerto de esa manera se dijo que había sido raptada por el Bóreas. O bien colocaría la acción en el areópago, pues también circula la versión de que fue allí*

---

138 Así se narra en Heródoto, VII, 189. Estos datos, con abundantes referencias, pueden encontrarse en Grimal, P. *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1984, p. 72-73.
139 Platón, *Crátilo*, 408c.
140 Platón, *Fedro*, 229c.

y no aquí, de donde fue arrebatada. Pero yo, Fedro, aunque por una parte considero sugestivas tales explicaciones, las estimo por otra parte como obra de un hombre tan sutil y laborioso, como desafortunado. Y no por otro motivo, sino por el de que, sucesivamente, le será menester rectificar la figura de los Hipocentauros, y a continuación la de la Quimera, viniendo después, como un verdadero torrente, una muchedumbre de Gorgonas y Pegasos semejantes y multitud de otros seres prodigiosos"[141]. No podemos dudar de la intención irónica de la expresión «como los sabios», que sin duda hace referencia a la mencionada costumbre sofística de buscar un significado alegórico a los mitos, racionalizándolos. Como señala Brisson, Platón se refiere aquí a la *ὑπόνοια*, a esa significación subyacente mediante la cual se busca explicar el mito, yendo más allá de la mera literalidad de las palabras[142]. En efecto, la desaparición de Oritiya podría atribuirse a un soplo de este poderoso viento, en lugar de a un rapto por parte de una divinidad. Este procedimiento, qué duda cabe, constituyó una de las claves del comentado paso del mito al logos, ya que, como aquí vemos, la interpretación supone una cierta desmitificación; la divinidad, con rasgos de personalidad en las narraciones de Hesíodo y Homero, se transforma ahora en una simple fuerza de la naturaleza, en un viento impersonal. Algunos de los primeros filósofos contribuyeron a la progresiva transposición de estos personajes de lo divino a lo natural; de ahí que Aristóteles se refiera tantas veces a ellos como *φυσικοί*. Quizá por eso, por su capacidad especulativa y filosófica, sea por lo que reconoce cierta valía a este método. Sin embargo, hay que reconocer que no tiene sentido intentar encontrar un significado racional para todos y cada uno de los elementos del mito, pues la complejidad de los personajes y sus caracteres, las acciones descritas y los imaginativos ornamentos que componen un relato de estas características exceden, con mucho, la estricta significación racional en la que se lo pretende encajonar. El significado racional, argumentativo, lógico, resulta ser un molde demasiado estrecho ante la variedad y profundidad de los elementos que se entretejen en el mito.

Hagamos aquí un inciso, volviendo a la comprensión actual de las narraciones míticas, sobre la que ya hemos comentado algunas cosas. La época en la que a Platón le tocó vivir fue tan agitada en el ámbito político como en el intelectual. Las corrientes naturalistas y racionalistas (permítaseme la imprecisión de estas etiquetas) encabezadas por los filósofos, y especialmente por los sofistas, llevaban consigo un cambio en las concepciones de la divinidad, así como de los relatos y mitos en los que aparece, que constituían el saber común de todos los griegos. Está claro que, en el pasaje anterior, Platón está aludiendo a corrientes de pensamiento que eran conocidas por todo el mundo y que gozaban de gran aceptación en los círculos intelectuales de Grecia. Era una época de transición en muchos sentidos pues, como se ha dicho, el mito va perdiendo, paulatinamente, la credibilidad y la fuerza de la que gozaba, debido a que la

141 *Ib.*, 229c-e.

142 Véase el capítulo 12 de su citada obra (Brisson, L., *Platón, las palabras y los mitos*, op. cit., pp. 165-172) en el que analiza las interpretaciones alegóricas y comenta que Platón tan sólo se sirve tres veces en su obra del término *ὑπόνοια*, todas en el pasaje *República*, 378d-e.

sociedad en la que surgió, y en la que adquirió pleno sentido para todos, se fue transformando rápida y radicalmente. Y este proceso de racionalización, de intentar incluir el *μύθος* dentro de los más estrictos límites del *λόγος*, tiene una doble vertiente. Por un lado, es natural intentar explicar las narraciones y traducir el saber del pasado a los conceptos y categorías que se manejan ya que, en cierto modo, así se convierten en algo más inteligible. No obstante, por otra parte, esta pretensión de actualizar el mito, de repensarlo desde una nueva situación, desde un horizonte intelectual diferente, supone una cierta distorsión de la función y los contenidos propios del mito. Algo así ocurre, por ejemplo, con interpretaciones de los textos de Platón de tipo hegeliano, considerando que los pasajes claramente míticos que su obra contiene, o bien pueden traducirse al lenguaje puramente intelectual, o bien carecen de verdadera significación filosófica. Ocurre esto también muy a menudo a propósito de la interpretación de los filósofos presocráticos y sus teorías físicas y astronómicas. Tal como yo entiendo la cuestión, no deja de tener un carácter ciertamente paradójico, pues uno ha de interpretar desde sus prejuicios y sus conocimientos, pero esto a veces puede llevar a desvirtuar la auténtica naturaleza de lo que se está estudiando.

El texto que cito a continuación es interesante porque explica esta cuestión de manera que puede aplicarse tanto a la actualidad como a la época de transición en que Platón se encontraba al escribir el *Fedro*: "*La actitud ante el mito no va rectamente orientada, ni puede ir, hacia la pregunta de si el hombre primitivo logra un conocimiento exacto de la realidad, toda vez que dicha actitud viene calibrada por su conformidad con el estado actual de nuestro conocimiento respecto a esas mismas realidades. El preguntarnos si el hombre del mito conoce las causas auténticas de los fenómenos, entendiendo por tales las causas empíricas por nosotros conocidas, es situarnos ya de antemano delante de una pregunta cuya respuesta nos ha sido previamente dada como negativa. Si en el mito buscamos una forma de prolongación de nuestra propia coherencia, no hacemos más que negar una época y a nosotros, como herederos de ella*"[143]. En la *República*, las censuras al contenido del mito y la poesía, están filtradas por el propósito general de la obra, que es el establecimiento de ese orden en que consiste la justicia y, más en concreto, por la educación de los guardianes, de entre los cuales habrán de ser elegidos los futuros gobernantes. Así, se trata de una especie de instrucción en la que todo lo que se aprenda debe adecuarse a un determinado concepto de la divinidad, del valor y de la virtud, que quizá nosotros diríamos que Platón considera verdadero o correcto. Aunque el mejor término para entender esto, el que utiliza el filósofo, es el adjetivo *ἀληθής*, que es tanto verdadero como real. Los gobernantes, si es que quieren poseer la capacidad de establecer la justicia en la polis, han de ser educados conforme a las realidades suprasensibles. Por eso Platón ha de ser tan crítico con la tradición, porque la poesía y los antiguos mitos no son capaces de educar adecuadamente a los jóvenes, de manera que puedan ejercer la tarea política del mejor modo posible. Y el rechazo, como no me cansaré de repetir, no

[143] Escudero, C., "Mito y filosofía. El mito platónico y su significado", op. cit., p. 248.

es tan grave ni tan monumental como generalmente se quiere hacer parecer. Los mitos no son apropiados para educar a los jóvenes: eso es lo que Platón afirma sin tapujos en la *República*. Se requiere una educación filosófica que buque lo real y lo verdadero. ¿Significa eso que el mito no puede tener lugar alguno en la sociedad, la educación o la misma filosofía? ¿O acaso que ha de transformarse en filosofía, en conceptos, si quiere seguir teniendo algún valor? La respuesta a ambas preguntas es, obviamente, un rotundo no.

Por eso, como bien indica el texto anterior, si nos alejamos de una perspectiva estrictamente pedagógica, no hay por qué rechazar tajantemente las antiguas narraciones. Porque, tal como se señala, no es apropiado plantearse constantemente el valor de verdad del mito, ni su adecuación al estado actual de nuestro conocimiento. Sin duda, en la Grecia clásica, los fenómenos naturales fueron comprendiéndose paulatinamente, y las personificaciones que encontramos en Homero y Hesíodo, van transformándose poco a poco en algo puramente físico e impersonal. Pero, como aquí nos ha explicado Platón, intentar transformar cada ser mitológico en un elemento natural y cada narración en algo perfectamente lógico supone destruir la naturaleza misma del propio mito. Y eso es algo que él no pretendía hacer. Es decir, que no todo mito puede convertirse en alegoría; que, a pesar de que parece claro que para Platón el *μύθος* es un tipo de *λόγος*, posee unas características diferentes, unos rasgos peculiares que no pueden reducirse a ninguna otra cosa.

A algunos esta concepción les puede resultar paradójica, ya que en el *Fedro* parece Platón aceptar elementos que fueron rechazados con total vehemencia, como el mito y la poesía en la *República*. Pero, aun cuando hay algo de verdad en tal afirmación, ni el previo rechazo fue tan radical como parece, ni se emplea la misma perspectiva. Así pues, no queremos hablar de paradoja ni de contradicción, pero sí deseamos resaltar la diferencia entre este diálogo a orillas del Iliso y el resto de conversaciones en las que Platón nos ha presentado a Sócrates. No obstante, a pesar de que estamos dedicando este capítulo a considerar la concepción platónica de los mitos, propios y ajenos, no entraremos todavía a analizar los mitos del *Fedro*, puesto que nos resulta imposible hacer una separación tajante entre la estructura de la narración platónica y el contenido de la misma. Ya hemos dicho que resulta ridículo intentar discernir si el tema central de la obra es la retórica, el amor o la escritura en su conjunto, puesto que, además, Platón puso todo su empeño en entrelazar las cuestiones de una manera artística y orgánica. De la misma manera, a través de algunos textos interesantes del *Timeo* y las *Leyes* que aún debemos comentar y de algunas reflexiones de Martha Nussbaum, intentaremos enlazar las conclusiones de este capítulo con el inicio del siguiente, de tal modo que el análisis del mito nos oriente y nos conduzca a preguntarnos por la concepción platónica de la pasión, el deseo y el amor.

En efecto, es tremendamente sugestivo el análisis que la profesora Nussbaum realiza de la peculiar combinación de mito y argumento, de prosa y poesía, de tragedia y

comedia que son los diálogos[144]. Parece que nuestro filósofo se dedicó en su juventud a la composición de tragedias, algo comprensible teniendo en cuenta el auge de este género en tiempos de Platón. Como bien sabemos, la poesía épica era patrimonio común de los griegos y ya hemos visto que las citas homéricas son abundantes en la obra platónica, donde podemos contar más de cien; y cabe pensar que las sabía de memoria y que no poseía un ejemplar de la *Odisea* y la *Ilíada* como los de nuestras bibliotecas, ya que la gran mayoría de las citas no son literales. La complejidad que aquí queremos destacar en todos los aspectos de la filosofía de Platón se pone de relieve en la estructura propia de los diálogos, que tienen algo de tragedia, de poesía y de discurso en prosa, elementos que conforman un género literario y filosófico sin parangón en la historia del pensamiento.

Para entender la tesis que aquí queremos defender, la analogía del alma será perfecta. Como casi todos los temas que trata Platón, su concepción del alma pasó por diferentes fases, por lo que se puede hablar de una evolución de su idea de *ψυχή*. En muchos aspectos, los diálogos socráticos, con sus constantes aporías, sirven de tentativa y de preludio a un pensamiento más profundo y complejo a partir de las obras del período medio y de las cuatro obras clásicas de su etapa de madurez. Esta evolución puede comprobarse a propósito del papel de la inteligencia y de las funciones del alma, arrancando del *Protágoras* y llegando hasta el *Fedón* y la *República*. En ellas, sin duda, Platón busca un remedio para la inestabilidad del mundo sensible y la fragilidad de la condición humana que presenta, mejor que nada, la tragedia griega. El arte de la medida y del cálculo, es decir, el uso de la sola inteligencia sin perturbación alguna, intenta transponerse al ámbito de la acción práctica[145], pues el *νοῦς* es aquello que puede acceder a lo estable y que es capaz de alcanzar la mayor precisión respecto a su objeto de conocimiento. Sin embargo, poco a poco se va tomando conciencia de la imposibilidad de algunos proyectos racionales, de cierto componente trágico inherente a la condición humana, razón por la que, tanto en su filosofía como en su concepción del alma, se van introduciendo nuevos elementos que contribuyen a crear una complejidad mucho más acorde con la realidad. Y, a pesar de que, como en todo proceso evolutivo, el cambio es lento y progresivo, intentaremos mostrar que el *Fedro* supone el más claro punto de inflexión en éste y otros asuntos relacionados.

Por lo que respecta al mito, ya podemos tener bastante clara la diferencia entre los heredados por la tradición y los de creación propia. Los primeros, admirados desde su perspectiva estética, muy pocas veces empleada por Platón, son criticados en la medida en que servían de «libro de texto» a los griegos: por un lado, incluso en los asuntos estrictamente técnicos, como los propios del constructor, del médico, del auriga y del general, tal como el filósofo lo expone en el *Ion*. Quizá algún lector descubra con asombro que no hay rechazo ni rencor hacia la poesía, sino que Platón afirma que "*es*

[144] Nussbaum, M., *La fragilidad del bien*, op. cit., pp. 177-192.

[145] He intentado mostrar esto en García Peña, I., "La filosofía como arte de la medida en Platón", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 24, 2007, pp.7-41.

una cosa leve, alada y sagrada el poeta”[146] por su contacto con la divinidad, ya que aquí no se preocupa por su capacidad pedagógica ni su calidad moral. La explicación más clara nos la ofrece Grube cuando afirma que “*en este diálogo no hay conflicto alguno entre filosofía y poesía, en la medida en que la poesía, al igual que los poetas en la* Apología*, no presenta pretensión alguna de conocimiento*”[147]. En cambio, respecto a la diferente perspectiva desde la cual se enjuicia el mito en la *República*, considero suficiente lo ya dicho.

Más interesante resulta, desde mi punto de vista, la valoración de los mitos que el propio filósofo elabora. Éstos deben comprenderse teniendo en cuenta el lugar que ocupan en esa compleja estructura que conforma cada uno de los diálogos. A pesar de las acciones que Platón presenta, lo importante, especialmente en los primeros diálogos, no es la acción misma, aunque ésta pueda encubrir algún significado importante para la comprensión correcta de la obra. Por eso, a diferencia de la tragedia, “*en el diálogo, el debate no es una prolongación de acontecimientos trágicos ni una respuesta a ellos: el debate y el discurso* son *el acontecimiento. La indagación* es *la acción*”[148]. También en esto hay, como es lógico, una evolución, pues en la mayoría de los primeros diálogos, hasta llegar al *Protágoras*, la ausencia de acción y escenario es casi total. Poca importancia tiene en el *Eutifrón*, el *Ion* o los *Hipias*, el par de páginas que Platón dedica a la presentación de los personajes y su situación, dado que el propósito no parece otro que preparar al lector para el inicio de una discusión estrictamente filosófica en la que Sócrates pondrá a prueba las opiniones de sus diferentes interlocutores. Es notable, sin embargo, cómo los escenarios, personajes y situaciones se van multiplicando a medida que Platón se va separando del estilo y el pensamiento más puramente socrático. El *Fedón*, el *Banquete*, y especialmente el *Fedro*, nos sitúan en un lugar muy concreto, sin la descripción del cual no podríamos captar adecuadamente los motivos del discurso. A pesar de ello, si tomamos la acción y dicción de Sócrates como transmisión del auténtico mensaje platónico, podemos concluir que, en las obras anteriores al *Fedro*, se insta a los lectores al uso de la inteligencia, de la parte más fiable y elevada del alma, para conseguir una cierta liberación, o incluso salvación[149], respecto al poderoso dominio de la *τύχη* que expone la tragedia.

Y esto que decimos a propósito de los diálogos mismos podemos extrapolarlo al propósito de los mitos que en ellos aparecen. No cabe duda de que el *Fedón* constituye el paradigma del intelectualismo socrático y platónico, al llegar a identificar el alma con la inteligencia y afirmar que el filósofo debe buscar la separación de alma y cuerpo para alcanzar lo inteligible y razonar libre de las engañosas ataduras de los sentidos y los deseos suscitados por nuestra naturaleza corporal. Esta concepción tan radical será severamente revisada y reformulada; pero lo que aquí nos interesa tiene que ver con el propósito de los mitos platónicos. Y es que, como ya se dijo, los que hemos analizado

---

[146] Platón, *Ion*, 534b.
[147] Grube, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1973, p. 278.
[148] Nussbaum, M., *La fragilidad del bien*, op. cit., p. 188.
[149] Platón se refiere al arte de la medida que se sirve del cálculo al margen de la influencia de deseos y placeres como “*la salvación de nuestra vida*” (*ἡ σωτηρία τοῦ βίου*), (*Protágoras*, 356e).

hasta ahora parecen servir como complemento a las argumentaciones estrictamente filosóficas; e incluso la narración del nacimiento de Eros en el *Banquete* viene precedida por una serie de razonamientos que le otorgan gran parte de su sentido. Intentaremos, en adelante, mostrar el diferente lugar que ocupan en el *Fedro*, pero ahora queremos poner de manifiesto el hecho de que "*los mitos de los diálogos anteriores no son esenciales para el razonamiento filosófico; de hecho, aparecen posteriormente para reforzarlo (...) Los mitos no son fines en sí mismos, sino que se emplean para ilustrar verdades filosóficas justificadas con anterioridad; por otra parte, su objetivo es apaciguar la «loca» pasión, no excitarla. Es inapropiado reaccionar ante cualquiera de estos mitos con amor, compasión, dolor o miedo. No sentimos por Er lo mismo que por Antígona; de hecho, el personaje es incidental, mientras que las verdades éticas generales de su historia son esenciales*"[150]. No cabe duda de que una escena como la conocida del *Fedón* puede resultar, en cierto modo, conmovedora. Y así nos lo hace notar Platón por medio del comportamiento de algunos personajes, que no pueden soportar con entereza la injusticia que se va a cometer contra su amigo y maestro. Sin embargo, no es ésa la actitud de Sócrates ni la que recomienda durante todo el diálogo. No puede tampoco decirse que Platón emplee exclusivamente razonamientos en todos sus diálogos, ya que son muchos los pasajes en los que se puede encontrar algún recurso literario y mítico que dista mucho de la mera argumentación racional creada por y para la inteligencia. No obstante, parece que incluso en el *Banquete*, donde en muchos momentos reina un ambiente dionisíaco, la recomendación general de Sócrates consiste en seguir una serie de pasos hasta alcanzar la Belleza puramente inteligible.

Por supuesto, los tres mitos escatológicos ya comentados son considerados poco exactos y racionales por su propio autor, con lo cual puede parecer que se excede lo intelectual para situar al lector en otro plano, el de la afectividad y las imágenes. Y no vamos ahora a negar lo que se ha dicho con anterioridad, a saber, que en muchas ocasiones Platón utiliza el mito como recurso persuasivo, en aquellos casos en que los razonamientos no son enteramente correctos. Por lo tanto, podría afirmarse que el filósofo apela quizá a los sentimientos del lector para intentar transmitir una determinada doctrina, para persuadir. Y considero que eso es así. Pero la cuestión importante no es el medio que adopta el filósofo sino el propósito que persigue con él. Y es que los mitos del *Gorgias*, el *Fedón* y la *República*, aunque se dirijan a las partes inferiores del alma, por paradójico que parezca, tienen por objetivo la recomendación de que ha de ser precisamente la superior, la inteligencia, quien debe dirigir y establecer tanto los fines que ha de perseguir el individuo como los medios de los que debe disponer para su realización. Puede interpretarse que el filósofo, cuando no consigue una argumentación clara y definitiva, utiliza el recuso de las imágenes y las pasiones para establecer que no han de ser éstas quienes gobiernen la acción del individuo virtuoso. Aunque cabe decir que, a pesar de que el mito de Er varía muy poco con

[150] Nussbaum, M., *La fragilidad del bien*, op. cit., p. 189.

respecto a sus predecesores, la tripartición del alma que encontramos en la *República* abrirá el camino al nuevo lugar que Platón reserva para las pasiones en el *Fedro*.

MITO Y DIÁLOGO

Como conclusión a este apartado e introducción al siguiente, intentaremos exponer el uso platónico de los mitos de aquí en adelante. No podemos detenernos ya demasiado en la consideración de los mismos, pero también hay que decir que, en sus obras del último período, Platón se sirve de los mitos con menor frecuencia, ya que parece entregado a la revisión de cuestiones anteriores a las que da un nuevo enfoque, así como al uso del método de las reuniones y divisiones, del que también hablaremos. Y aunque resultan sugestivos los mitos del *Político*, el *Critias* y las *Leyes*[151], sin duda las palabras más interesantes se encuentran en el *Timeo*, constituido casi por entero por un mito. En él se relata una auténtica cosmogonía en la que, como en la fábula del *Político*, se contraponen dos fuerzas antitéticas, pero no en períodos diferentes, sino a la vez. Hay en el universo dos principios contrapuestos, que aquí pueden denominarse la razón y la necesidad. La influencia pitagórica está quizá aquí más presente que en ningún otro diálogo, más aún si entendemos que se aplica la cuádruple división establecida en el *Filebo*, en cuatro géneros supremos: el límite (*πέρας*), lo ilimitado (*ἄπειρον*), la mezcla de ambos y la causa de ésta[152]. El relato narra la acción de un agente, el Demiurgo, sobre el componente de necesidad, una materia eterna y sin forma, en la que introduce el modelo de los objetos inteligibles e inmutables que contempla.

Tenemos aquí algunos de los elementos clásicos del mito, como la presencia de divinidades o sucesos de un pasado remoto e inaccesible, lo cual ya parece impedir un discurso de naturaleza demostrativa. Hay que detenerse, no obstante, en las distinciones que explicita el filósofo al inicio de la narración, en uno de los textos más citados de la obra de Platón: "*hay que diferenciar primero lo siguiente: ¿Qué es lo que es* (*τὸ ὄν*) *siempre y no deviene y qué, lo que deviene* (*τὸ γιγνόμενον*) *continuamente, pero nunca es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia* (*νοήσει μετὰ λόγου*) *mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional* (*μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν*)*, nace y fenece, pero nunca es realmente*"[153]. Es bien sabido que Platón distingue dos grandes géneros de conocimiento, en virtud de los objetos que se corresponden con cada uno de ellos. El mundo sensible, por su naturaleza siempre cambiante, sólo puede percibirse por medio de una sensación irracional que, por lo tanto, nunca será objeto de *ἐπιστήμη*. El mito, en consecuencia, puede usarse también para expresar aquello que no puede decirse sino de modo conjetural y aproximado, pues

[151] El mito de la Edad de Cronos se encuentra en *Político*, 268d-274e, y se repite brevemente en *Leyes*, 713a-714a, obra en la que también se ofrece una fábula sobre el origen del Estado en 676a-702a. Sobre la Atlántida puede verse *Timeo*, 20d-26d y *Critias*, 108d-121c.
[152] Véase, *Filebo*, 27b-c.
[153] Platón, *Timeo*, 27d-28a.

no puede hacerse un discurso exacto de lo que esencialmente es inestable. Esto era algo que podía deducirse fácilmente de muchos diálogos anteriores, pues aquí Platón está repitiendo gran parte de sus teorías más fundamentales. Sin embargo, las limitaciones van mucho más allá de lo que pudiera parecer. Ya se dijo, a propósito de los mitos escatológicos, que el destino e inmortalidad del alma no parecían poder demostrarse con el solo empleo de argumentos lógicos. Esto significa, como veremos en el siguiente texto, que las dificultades no sólo provienen de la naturaleza de los objetos, sino también de las facultades de conocimiento de las que disponemos: "*si en muchos temas, los dioses y la generación del universo, no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente* (*ὁμολογούμενους λόγους*) *en todos sus aspectos y exacto, no te admires. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que hemos de tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana* (*φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν*)*, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable* (*εἰκότα μῦθον*) *y no busquemos más allá*"[154]. Y así, casi todo el *Timeo* consiste en un relato en el que no sabríamos decir con certeza qué aspectos han de tomarse al pie de la letra y cuáles constituyen simplemente una imagen ilustrativa con la que Platón tan sólo ha querido enriquecer y amenizar su relato. La precisión conceptual ha de estar ausente en cualquier narración en la que aparezcan imágenes y acciones de personajes como los dioses. A qué se refiere exactamente el filósofo con la expresión *θεῶν* es algo que no podemos determinar, pues, en adelante, solamente hablará de una divinidad, el Demiurgo, al que se refiere casi siempre como *ὁ θεός*, aunque también hará alusión a los modelos que contempla, eternos y divinos. Y aunque no es un tema que aquí nos interese, no han faltado quienes interpretan este dios como mera imagen en la que Platón no creía, igual que en la *República* habla de un dios que crea la Forma de Cama[155].

En cualquier caso, lo más interesante es la alusión a la naturaleza humana, que determina la necesidad de un relato probable, verosímil. Parece que la combinación del objeto y de la facultad de conocimiento implica, en este caso, la necesidad de un relato que no puede calificarse como verdadero o exacto. Pero ocurre que, en el *Timeo*, el mito no se ubica al final del diálogo como refuerzo a una serie de argumentos. En realidad, el diálogo en esta obra apenas tiene lugar, por lo que los razonamientos al estilo socrático son sustituidos por un largo discurso lleno de imágenes. Así pues, no puede decirse que el mito complemente a la argumentación sino que, directamente, se sitúa en su lugar, sustituyéndola. Es cierto que, en las primeras páginas, hay una evidente alusión a la *República* y es muy probable que el filósofo, dado el estrecho círculo de lectores al que Platón dirige sus obras, esté dando por supuesta una serie de argumentos y doctrinas. Sin embargo, esto podría aplicarse a muchos de los diálogos en los que encontramos un constante intento de explicación racional, dialogada y argumentativa. Por eso, cabe preguntarse de dónde surgen la probabilidad y verosimilitud del relato. Quizá, del

[154] *Ib.*, 29c-d.
[155] Véase, Platón, *República*, 596b-597e.

mismo modo que el mundo sensible resulta ser una imagen o copia de lo inteligible, podría pensarse que el discurso del filósofo en torno a este mundo del devenir proviene de su conocimiento de las Formas inmutables. Pero, en cualquier caso, tal relación de imitación no puede ser demostrada, al igual que tampoco se pone en duda ni se ofrecen argumentos a favor de la necesidad de una inteligencia ordenadora en la configuración del cosmos[156].

Añadiremos una última consideración en torno al *Timeo*, puesto que, desde mi punto de vista, no puede llegarse aquí a una conclusión definitiva en torno al grado de verdad que Platón otorga a su discurso, y menos aún en tan escasas páginas. Veamos lo que se dice en un sugestivo artículo: "*la distinción neta que diálogos como* Protágoras *o* Teeteto *ofrecen entre «hablar con lógos» y «hablar con mitos», resulta abolida en el* Timeo*, en el que la exposición es presentada indistintamente como* mythos *o como* lógos*. Pero, de otra parte, referirse al* 'mythos' *con el calificativo de* eikós*, de «probable», contradice la definición habitual -y prácticamente normalizada- de Platón, según la cual el mito designa sólo una narración (o leyenda) tradicional, carente de explicación o de razones*"[157]. En torno a los usos del término *μύθος*, vuelvo a remitir al excelente y pormenorizado análisis de Luc Brisson. No obstante, me gustaría señalar la ya mencionada diferencia entre los mitos tradicionales, en los que destacan los de Homero y Hesíodo, y los elaborados por el propio Platón. Desde la perspectiva del filósofo, quien carezca de verdadero conocimiento no podrá generar imágenes verosímiles, esto es, semejantes a la verdad. Eso es lo que le ocurre a la poesía, razón por la que es censurada en la *República*. Sin embargo, considero absurdo afirmar que Platón rechazaba los mitos, pues el *Timeo* supondría la más flagrante contradicción. Precisamente por eso, creo que Platón no contradice su definición de *μύθος* al calificarlo de probable, ya que son los mitos clásicos los que carecen de la verosimilitud y probabilidad que poseen los elaborados por el filósofo. El adjetivo *εἰκός* puede aplicarse a *μύθος* ya que éste puede basarse en un conocimiento o argumento, de donde justamente obtiene su verosimilitud. El mito no carece por completo de argumentos y razones; o, al menos, no implica total ficción o falsedad. Lo que Platón afirma es que no todas sus imágenes pueden tomarse al pie de la letra, en la medida en que no les es posible poseer la exactitud que es propia de un estricto *λόγος*. Por eso, el término probable puede calificar tanto al *μύθος* como al *λόγος*, más aún cuando ambos conceptos se emplean en su significación de simple discurso.

Es obvio, así pues, que los mitos de Platón pretenden basarse en algún conocimiento o realidad, de la que obtienen necesariamente su verosimilitud, para trascenderlo y llegar más allá, aun a costa de perder gran parte de la precisión que es

---

[156] Sobre la acción de una inteligencia divina ya se había hablado en *Sofista*, 265c, aunque allí Teeteto no se muestra tan disconforme con la idea contraria como aquí Timeo.

[157] Racionero, Q., "Logos, mito y discurso probable (En torno a la escritura del Timeo de Platón)", en *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 7, 1997, p. 137. A pesar de lo interesante del artículo, no estamos de acuerdo con la interpretación de carácter político que se hace del *Timeo*, ni tampoco con su afirmación de que no hay renuncia, evolución ni cambio sustancial alguno después de la *República*, ya que, según este autor, en las obras posteriores se limita a intentar poner en práctica el proyecto allí expuesto, pero sometiéndolo a las condiciones empíricas de la sociedad.

propia de la razón. Esto puede aceptarse sin determinar exactamente qué lugar, qué validez cognoscitiva otorga Platón al mito. Y para presentar una original opinión debemos comentar previamente un texto que encontramos en el libro X de las *Leyes*, en el que el ateniense dice lo siguiente: "*¿No admitirás tú que hay que considerar tres cosas en un objeto cualquiera?* (…) *Una cosa es la esencia* (*τὴν οὐσίαν*) *del mismo; otra, la definición* (*τὸν λόγον*) *de la esencia; la tercera, el nombre* (*ὄνομα*)"[158]. Tan sólo dos líneas de esta extensísima obra son capaces de suscitar innumerables dudas e interpretaciones. En primer lugar, si recordamos el método estrictamente socrático, podemos pensar que los elementos que entran en juego son el nombre y la definición. Poniendo el ejemplo del *Laques*, los interlocutores discuten acerca del valor. Todos parecen hablar acerca de lo mismo y, sin embargo, no es así, ya que cada uno cree que eso que llaman valor, es decir, aquello a lo que otorgan un mismo nombre, es en consecuencia lo mismo, cuando en realidad discuten acerca de cosas muy diferentes. Así, Sócrates, intenta encauzar la conversación de manera que se alcance una definición que nos diga qué es el valor (*τί ἐστιν ἀνδρεία*)[159]. Este método, que avanza por medio de preguntas y respuestas, no llegará a lugar alguno si los interlocutores no son capaces de alcanzar un acuerdo. Sin embargo, cabe preguntarse si el acuerdo en torno al nombre y a la definición hace presente la esencia de la cosa misma.

Si tuviéramos que establecer una jerarquía entre estos tres niveles, el más bajo lo ocuparía, sin duda, el nombre. Sabemos bien por el *Crátilo* que, obviamente, un nombre no basta para mostrar la esencia, tal como quiere el personaje que da nombre al diálogo, según su tesis de la exactitud y adecuación natural entre *ὄνομα* y *οὐσία*. Llega de este modo a afirmar que: "*cuando alguien conoce qué es el nombre (y éste es exactamente como la cosa), conocerá también la cosa, puesto que es semejante al nombre*"[160]. Sin embargo, ya en la conclusión de esta obra, así como en algunos otros pasajes, Platón pone de manifiesto que los nombres no son una vía de acceso válida, sino que "*habrá que buscar, evidentemente, algo ajeno a los nombres que nos aclare sin necesidad de nombres cuáles de ellos son los verdaderos; que nos demuestre claramente la verdad de los seres* (*τὴν ἀλήθειαν τῶν ὄντων*)"[161]. Y, dado que los nombres no nos ofrecen un acceso directo al conocimiento de las Formas, cuestión diferente sería la de saber si pueden funcionar adecuadamente como su vehículo de expresión, una vez conocidas.

Pero lo que realmente nos interesa es la relación entre la definición y la esencia, a propósito de los mitos del *Fedro* y de la filosofía posterior de Platón. Y es que ya en los discursos socráticos se pone en práctica la posterior definición de la dialéctica, del método de reunión y división que será explícitamente manifiesto en el *Sofista* y el *Político*. La cuestión es que, desde nuestro punto de vista, la definición no puede agotar una realidad, especialmente si pensamos que una definición ha de estar compuesta por

[158] Platón, *Leyes*, 895d.
[159] Platón, *Laques*, 190e.
[160] Platón, *Crátilo*, 435d-e.
[161] *Ib.*, 438d. En *Fedón*, 82b, se dice que las cosas obtienen sus calificativos por su participación de las Ideas, mientras en *Político*, 262d, afirma Platón que, por el mero hecho de dar un solo nombre a los bárbaros no se hace de ellos un *γένος*.

una serie de nombres y otros componentes del lenguaje, como verbos[162]. Y seguimos aquí los interesantes comentarios de Julián Marías[163] a propósito de este asunto. Él distingue entre el qué es (τί ἐστι) una cosa y el cómo es (οἷον ἐστι). Lo primero podrá darnos una definición pero no podrá agotar la totalidad de notas y características que posee; por eso afirma la superioridad del mito sobre el discurrir lógico, ya qué éste ha de mantenerse en el nivel de la definición, sin poder ir más allá, precisamente donde el mito es capaz de llegar: "*El papel del mito es manifestarnos la realidad aunque sea de modo imperfecto y parcial, para decir a qué se asemeja. El mito, lejos de ser sustitutivo de la definición, es superior a ella. El verdadero conocimiento reside para Platón en el mito. Pero el mito platónico, que arranca de la definición, no es como el mito prefilosófico. Ante la realidad, el conocimiento humano no puede agotarla, pero sí fijarla y explicitarla hasta cierto punto. Otro tipo de conocimiento exhaustivo excede de las posibilidades y del tiempo limitado del hombre. La realidad es para él inagotable, y sólo tolera algo así como una abreviatura, que es el mito*"[164]. En cierto sentido, estamos de acuerdo con esta interpretación; en otros aspectos, sin embargo, hemos de disentir.

Ya se vio en repetidas ocasiones cómo el mito aparece después de las argumentaciones. Y en esto hemos de darle la razón, a la luz del proceder platónico. Para hablar exhaustivamente de algo, ha de delimitarse intelectualmente, conceptualmente y con anterioridad. De lo contrario, emplearíamos una suerte de discurso retórico que Platón no dudaría en calificar de sofístico. Y así lo expresa antes de iniciar el primero de los discursos de Sócrates: "*En todo asunto, muchacho, sólo hay un comienzo para los que han de tomar una buena determinación. Es preciso conocer aquello sobre lo que versa la determinación, so pena de errar totalmente. Pero a los más les pasa inadvertido que no conocen la realidad de cada cosa* (τὴν οὐσίαν ἑκάστου). *Y sin ponerse de acuerdo en la idea de que conocen su objeto al principio de la deliberación, en el transcurso de ésta reciben su natural castigo: no llegan a un asenso ni con ellos mismos, ni entre sí* (οὔτε γὰρ ἑαυτοῖς οὔτε ἀλλήλοις ὁμολογοῦσιν)"[165]. Ninguna conversación será filosóficamente fructífera si no se delimita y se define correctamente aquello sobre lo que se está hablando. Sin embargo, surge una duda a continuación: si ya se ha llegado a una definición del objeto del discurso ¿qué es lo que se va a discutir? En cierto sentido, parece una *petitio principii*, puesto que se necesita inicialmente aquello que, se supone, ha de demostrarse. Por eso concluye Julián Marías que la definición, el λόγος, no establece conclusión alguna, sino que es el mito quien debe conducirnos a la meta que perseguimos. La delimitación

---

[162] Sobre el enunciado como conjunción de nombres y verbos, véase *Sofista*, 262a-263d. Curiosamente, en 261e, se refiere a aquél como "*el género que permite mostrar el ser* (τὴν οὐσίαν δηλωμάτων) *mediante un sonido*", aunque Cornford afirma que el concepto de οὐσία es aquí suficientemente ambiguo como para poder designar también algo individual y no necesariamente una Forma trascendente (Cornford, F. M., *La teoría platónica del conocimiento*, Barcelona, Paidós, 1983, p. 159).
[163] Marías, J., "Introducción a Platón", en Platón, *Fedro*, Buenos Aires, Revista de Occidente, 1948, esp. pp. 83-96.
[164] *Ib.*, p. 93.
[165] Platón, *Fedro*, 237b-c.

y el acuerdo son los requisitos previos para una correcta discusión filosófica, así como para la explicitación de aquello que no puede decirse sino de forma mítica.

No pretendo aquí entrar en disquisiciones profundas en torno a la lógica y la ontología. Sin embargo, considero que la cuestión decisiva en este asunto es la de determinar qué se entiende por realidad; o, de manera más sencilla, determinar cuál es la realidad sobre la que se habla. Veamos, en este caso, cuál es el propósito de los discursos socráticos: "*Así que, no nos vaya a ocurrir a nosotros lo que censuramos a los demás, y puesto que tenemos planteada la cuestión de si es la amistad del enamorado o la del no enamorado la que se debe buscar con preferencia, hagamos primero de mutuo acuerdo una definición sobre el amor, y luego, poniendo en ella la vista y refiriéndonos a ella, hagamos el examen de si acarrea provecho o perjuicio*"[166]. En efecto, se afirma que la definición no es más que el punto de partida. Y aquí, de nuevo, podemos entrever el doble proceso en que consistirá, en adelante, el método dialéctico. En los primeros diálogos se busca, sin éxito, una definición del valor, la belleza o la piedad. Por ello, el proceso, aunque finalmente incompleto, es ascendente, en el sentido de que se parte de los objetos particulares para alcanzar un universal. Y es que el pensamiento platónico, se quiera o no, siempre se afana por recorrer ese doble camino que, en definitiva, como afirma Heráclito, "*es uno y el mismo*"[167]. Hay que ascender desde lo particular hasta el género o hasta la Idea o Forma. Podemos comprobarlo en el *Sofista* mejor que en ningún otro lugar, a propósito de la descripción del pescador de caña. Como toda definición que se precie, ha de alcanzar el género para buscar después las diferencias específicas. Y se concluye que la pesca es una *τέχνη*, es el género supremo del que se va a partir para elaborar las divisiones. Poco nos importa ahora si se considera que la *τέχνη* es una Forma, si pertenece o no a la región inteligible, o si se trata simplemente de un género al que se ha llegado por abstracción.

La conclusión a la que quiero llegar es la siguiente: que no es relevante aquí el hecho de que puedan definirse o no las realidades suprasensibles, que pueda o no una definición agotar el contenido de esos entes inmutables o inmateriales. No vamos a decidir aquí si basta lo estrictamente lógico y racional para aprehender las Formas o si hay un componente de carácter místico o irracional en eso que Platón ha denominado *νόησις* en la *República*[168]. Lo verdaderamente significativo es que, en primer lugar, el proceso descendente de división es tan importante como el ascendente, en la medida en que Platón va tomando conciencia de la complejidad de lo sensible, de la multiplicidad

---

166 *Ib.*, 237c-d.
167 DK 22 B 60.
168 A este respecto, quiero citar la ilustrativa opinión de Robinson, pues no hay razón para entender razonamiento discursivo e intuición como procedimientos opuestos e irreconciliables: "*La alternativa al proceder ordenado y sistemático podría decirse actualmente que es la intuición. Es una idea familiar en nuestros tiempos contraponer al empollón que se aproxima al objetivo sirviéndose de una planificación cuidadosa con el genio que lo consigue de golpe. Esta contraposición parece que está completamente ausente de Platón. Él posee la idea de intuición, al igual que la de método, pero no las contrapone de ese modo (...) La intuición no es para él un modo fácil de saltarse el método, sino la recompensa que se reserva precisamente para el maestro del método. La contraposición se da entre el método coronado por la intuición, por una parte, y el azar, el esfuerzo estéril, por otra*" (Robinson, R, *Plato´s earlier dialectic*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1953, p. 65).

de apariencias en que podemos descubrir un universal y que, en definitiva, resultan absolutamente fundamentales en la praxis del individuo. E intentaremos mostrar cómo esto se hace cada vez más evidente en el *Fedro* y a partir de él. Pero, sobre todo, el método dialéctico, que puede entenderse como estrictamente lógico e intelectual, constituye un paso previo y necesario que, no obstante, no supone la culminación de la indagación platónica, sino que aquí en el *Fedro*, al igual que en los mitos escatológicos ya analizados, se ha de ir mucho más allá de la simple clasificación y definición[169], puesto que lo importante es el alma. Pero no la Forma de Alma ni ninguna abstracción de ningún tipo, sino el alma, nuestra alma, la que se mueve, cambia, siente, goza y padece. Lo sensible juega ya un papel fundamental en la clasificación y la división, pues de poco nos sirve saber qué es, en cuanto universal, la justicia, el amor, el alma, si no reconocemos sus tipos, sus clases y especies.

Lo fundamental, tanto en los anteriores mitos como en el *Fedro* entero y el texto citado anteriormente, es el provecho o perjuicio del alma, sea aquí o en su vida de ultratumba. Ya lo mencionamos a propósito de la *República*: toda la disquisición política y pedagógica, todos los detalles y pensamientos en torno a la polis, tenían como objetivo la justicia y la injusticia, su generación y sus especies y ello, además, para descubrir, como se afirma en un texto ya citado, "*los efectos que por sí mismas producen una y otra cuando se albergan en un alma*"[170]. Según una estricta lógica, el objeto de nuestro conocimiento (si entendemos por tal el que procede a través de conceptos) ha de ser lo universal, pues lo individual posee infinitas notas que lo hacen racionalmente incognoscible. Por eso, el objeto más importante, lo que cada uno realmente somos, el alma, el individuo, su destino, sus deseos y placeres, no puede describirse mediante ningún tipo de argumentación, sino que se ha de recurrir al mito, pues todo esto sólo puede narrarse a través de una historia, un cuento, por más que haya de basarse en previas definiciones y argumentaciones. Los puntos de interés de Platón van dirigiéndose cada vez más hacia lo sensible y lo cambiante. Veremos la importancia que tiene el movimiento en el argumento de la inmortalidad del alma que el filósofo conservó hasta sus últimos días. Y también hay que decir que no puede incluirse el alma en el ámbito de lo sensible, a pesar de su estrecho vínculo con el cuerpo, pero sí en el del movimiento y el cambio, razón por la que, en principio, podría esperarse que tales atributos fuesen en detrimento de su consistencia. Sin embargo, el giro en la filosofía platónica permite revisar sus anteriores concepciones en torno a lo sensible y lo cambiante, llegando a afirmar, en una discusión a propósito del pensamiento, la vida y el alma, que "*debe aceptarse que tanto el cambio como lo que cambia existe*"[171].

Es cierto que no todos los mitos de los diálogos platónicos tienen que ver, estrictamente, con la *ψυχή*. El *μύθος* puede entenderse como una forma de narrar que, no obstante, viene determinada por el contenido de lo que se cuenta. Por eso, siempre

[169] A propósito de la definición, Guthrie afirma que "*para Sócrates, la habilidad para definir era en sí misma prueba de conocimiento, pero, en la doctrina evolucionada de Platón, ni siquiera esto era suficiente*" (*Historia de la filosofía griega*, op. cit., vol. V, p. 422).
[170] Platón, *República*, 358b.
[171] Platón, *Sofista*, 249b.

que Platón desea recurrir a una historia lejana, o a la intervención de algún dios, presenta un mito, cuya intención alegórica puede ser más o menos evidente. Incluso el generalmente llamado «mito de la caverna» puede ser interpretado, casi totalmente, desde la perspectiva simbólica y figurativa. Sin embargo, nadie ha hablado nunca de la alegoría del destino de las almas o del carro alado, pues el contenido de estos mitos no puede ser traducido a lenguaje conceptual, sino que dice exactamente aquello que quiere decir. Además, las referencias al pasado y a personajes divinos no constituyen jamás un fin en sí mismo, sino que la narración está supeditada a un propósito, generalmente ético, y que, por lo tanto, tiene que ver con el alma del individuo.

Por lo que respecta a la validez cognoscitiva del mito, no estamos completamente de acuerdo con la interpretación anterior de Marías. No hay necesidad de hablar de subordinación ni de superioridad, tal como afirma Szlèzak: "*Esta última suposición de un contenido de verdad más alto por parte del mito surge de una forma de sentir de las modernas corrientes irracionalistas y no puede apoyarse en reflexiones de Platón. Por otro lado, una subordinación del mito al* logos *tampoco puede aceptarse si con ello hay que entender que el mito sea un ornamento más o menos innecesario, una expresión diferente de carácter puramente ilustrativo de puntos de vista obtenidos por otros medios. Si fuera esta la opinión de Platón sobre el papel del mito, difícilmente hubiera podido darle un espacio tan amplio en su obra. Es cierto que el fin último del filósofo es la penetración dialéctica de la realidad que se cumple en el* logos *argumentador. Pero no puede renunciar, sin embargo, a la fuerza psicagógica del mito; además, la capacidad de las imágenes e historias de presentar un contenido de forma global e intuitiva es un complemento imprescindible del análisis conceptual. Visto así, el mito aparece como una segunda vía de acceso a la realidad que ciertamente, en cuanto al contenido, no puede ser independiente del* logos, *pero que ofrece, sin embargo, frente a él, un* plus *que no puede ser sustituido por nada*"[172]. Es cierto que, lejos de ser un ornamento, el mito cumple una función fundamental en la filosofía platónica. Y no sólo en cuanto a su capacidad cautivadora y persuasiva, sino como medio de expresión de aquello que no puede narrarse sino a través de una historia y de una serie de imágenes.

Hasta ahora hemos omitido deliberadamente un texto de la *Carta VII* en el que Platón hace alusión de nuevo al nombre, la definición y la esencia. Y lo hemos hecho porque contiene algunos pasajes muy interesantes a los que habremos de aludir más adelante. A pesar de ello, debemos hacer mención de la clasificación que en ella se establece, más detallada que la del anterior texto de las *Leyes*: "*Hay en todos los seres tres elementos necesarios para que se produzca el conocimiento; el cuarto es el conocimiento mismo, y hay que colocar en quinto lugar el objeto en sí, cognoscible y real* (ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστιν ὄν). *El primer elemento es el nombre, el segundo la definición, el tercero, la imagen* (εἴδωλον), *el cuarto, el conocimiento*"[173]. Está claro que tanto en el pasaje anterior como en éste, ese objeto real y cognoscible,

[172] Szlezàk, T. A., *Leer a Platón*, Madrid, Alianza, 1997, p. 141-142.
[173] Platón, *Carta VII*, 342a-b.

esa *οὐσία*, ha de identificarse con las Formas inteligibles. Y los dos primeros elementos son los mismos que ya vimos. Se refiere aquí también Platón al conocimiento mismo que, sin duda, se encuentra a mayor nivel que todo lo sensible o inestable; atributo este último que puede aplicarse a las definiciones, puesto que "*no hay en ellas nada que sea suficientemente firme*"[174]. No obstante, lo que más destaca en esta nueva clasificación es el tercer elemento, la imagen de lo que se busca conocer, la cual, del mismo modo que los nombres y las definiciones, está muy lejos de mostrar la auténtica naturaleza del objeto, que sólo se descubre en la intuición directa del mismo. Sin miedo a equivocarnos, podemos afirmar que en los diálogos platónicos, el *εἴδωλον* era "*cualquier cosa que ofrecía la apariencia de algo, sin ser la cosa misma*"[175]. Sofistas y poetas se sirven de imágenes como medio para engañar y persuadir, razón por la que Platón identifica en ocasiones la imagen con lo falso y ficticio. Sin embargo, la otra cara de esta interpretación del *εἴδωλον* como oscurecimiento de la realidad consiste en entenderla como explicitación o aclaración de aquello que no puede conocerse fácilmente con exactitud. Así, Platón ofrece el ejemplo del círculo, que posee nombre y definición, a pesar de lo cual los matemáticos suelen dibujarlo para hacer más evidente aquello sobre lo cual discurren. Y ninguno de los tres elementos parece capaz de alcanzar y expresar correctamente el círculo en sí que, obviamente, no está sujeto a las imperfecciones de sus imágenes sensibles. Pero tampoco se puede negar que tanto la definición, compuesta de nombres y verbos, como el mito, formado por una serie de imágenes, son herramientas útiles y necesarias para intentar esclarecer el objeto y alcanzar el conocimiento de lo que es en sí mismo. No afirmaremos aquí la superioridad del mito por el hecho de que en esta carta se sitúe la imagen por encima de la definición. Cada una tiene su ámbito de aplicación y sabemos que un filósofo siempre aprecia como algo más preciso un conocimiento estrictamente racional o lógico, sobre el que puede argumentarse y discutirse. Pero, dado que esto no siempre es posible, las imágenes y los mitos servirán al filósofo igual de bien que el dibujo del círculo al matemático pues, a pesar de que la imagen sensible es sumamente imperfecta y no sirve sino como medio para discurrir acerca del círculo en sí y no del que se ha dibujado, supone otro peldaño para el ascenso hacia el conocimiento de lo verdadero y real[176].

La diferencia que encuentra Platón, por lo tanto, entre su uso de mitos e imágenes y el que hacen sofistas y poetas, radica en la intención con que se usa. El mito puede ocultar y generar una impresión borrosa y confusa en el oyente, siempre que el propósito sea el de encandilar o simplemente persuadir. Sin embargo, lo que el filósofo busca es hacer presente algo que sólo con mucha dificultad puede asirse por medio del estricto pensamiento. Por eso, se dará por satisfecho siempre que pueda explicar, mediante un relato verosímil, aquello que el razonamiento no alcanza, pero sí ha podido vislumbrar o, incluso, definir. Esto es lo que ocurre con todo aquello que concierne al

---

[174] *Ib.*, 343b.
[175] Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, op. cit., vol. V, p. 149.
[176] Véase el pasaje de *República*, 510b-511c.

alma, que sólo puede ser explicitado mediante esas «*imágenes sonoras*»[177] que conforman los mitos: "*Sobre su inmortalidad baste con lo ya dicho. Sobre su modo de ser* (τῆς ἰδέας αὐτῆς) *se ha de decir lo siguiente. Describir cómo es* (οἷον μέν ἐστι)*, exigiría una exposición que en todos sus aspectos únicamente un dios podría hacer totalmente, y que además sería larga. En cambio, decir a lo que se parece implica una exposición al alcance de cualquier hombre y de menor extensión. Hablemos, pues, así*"[178].

[177] La expresión de Platón es εἴδολα λεγόμενα, en *Sofista*, 234c. Me sirvo de la atractiva traducción de N. L. Cordero en Platón, *Diálogos*, V (*Parménides, Teeteto, Sofista, Político*), Madrid, Gredos, 1992.
[178] Platón, *Fedro*, 246a.

EROS

A propósito de la causa del movimiento y del orden del universo, Aristóteles nos dice lo siguiente: "*cabría suponer que el primero que buscó tal cosa fue Hesíodo, o cualquier otro que puso al Amor o al Deseo como principio en las cosas que son, al igual que hace también Parménides. Éste, desde luego, al componer la génesis del universo todo, dice que*

puso al Amor el primero de todos los dioses *y Hesíodo dice* «antes que todas las cosas fue el Caos, y después la Tierra de ancho seno… y el Amor que sobresale entre todos los inmortales»"[179].

Es Eros, desde luego, una de las divinidades más importantes y destacadas del Olimpo griego, como lo atestiguan los más antiguos e ilustres poetas a través de muy conocidos mitos. Tanto es así, que Platón no duda en incluir estos mismos versos en el poco elaborado discurso de Fedro en el *Banquete* en casa de Agatón, mostrando así el carácter juvenil e ingenuo de este personaje, aficionado, entre otras cosas, a los mitos y poesías clásicos. Y es que Eros no representaba para los griegos el simple amor o deseo humano, ya que éste era tan sólo una manifestación de una fuerza cósmica, una de las divinidades primigenias sin las cuales el universo no podría haberse configurado de manera tan bella y ordenada. Eros es un dios fundamental para el propio cosmos, y se le vincula en muchas ocasiones con la fertilidad y el impulso creativo de la naturaleza, frente al caos originario del universo, siendo así una de las fuerzas principales, capaz de alterar todo cuanto existe, de lo cual tenemos una buena muestra en los versos de Empédocles.

También conocida, aunque posterior, es la fábula narrada por Apuleyo en sus *Metamorfosis*, en la cual la bella princesa Ψυχή es cautivada por el joven Ἔρως[180]. Ella era una joven de belleza tan grandiosa, tan sobrehumana, que intimidaba a todo posible pretendiente. Ante tal situación, el oráculo recomendó a su padre colocarla vestida de novia en una roca a la que acudiría un enorme monstruo para capturarla. Entonces, un viento la arrastró hasta un magnífico jardín, donde sintió la presencia de quien allí estaba cuidando de ella, quien prometió marcharse para siempre si intentaba mirarle. Finalmente, presa de la curiosidad, quiso descubrir a aquél que tantas y tan buenas atenciones le proporcionaba: era aquel a quien el oráculo había definido como un monstruo, era Eros. La imprudente Psique, dejó caer sobre él el aceite hirviendo de su lámpara, por lo que cumplió su promesa y abandonó a la joven. Comenzó entonces a errar, sin protección alguna, primero por la tierra y después por los infiernos, ya que ningún dios quería hacerse cargo de ella, quedando así sumida en un profundo y continuo sueño. Con el paso del tiempo, Eros se sentía desesperado, no pudiendo olvidar a la joven Psique, por lo que pidió a Zeus que le permitiese casarse con ella. Y así lo hizo, después de despertarla con una de sus flechas.

179 Aristóteles, *Metafísica*, 984b.
180 Apuleyo, *Metamorfosis*, VI-IV.

Tal como veremos, el *Fedro* platónico es también la historia de la relación entre Psique y Eros pues, como ya se ha puesto de manifiesto, el alma es para Platón el elemento central y decisivo de la mayoría de sus mitos. En esta obra, especialmente en los dos discursos de Sócrates, podemos encontrar extensas y elaboradas narraciones, brillantes y muy significativas e incluidas precisamente en un discurso, en un *λόγος*. Y es que el amor se revelará como una fuerza capaz de turbar al alma; pero, además, en esta obra como en ninguna otra, el filósofo quiere hacer especial hincapié en la diversidad de elementos, la mayoría de ellos no estrictamente racionales, capaces de ejercer una enorme y decisiva influencia sobre el alma del individuo. La palabra, a través de sus distintas vías de comunicación, la conversación, el discurso, en definitiva el *λόγος*, constituye también un elemento clave del diálogo, por su capacidad para mover al alma, aunque en muy diferentes direcciones, pues para Platón será siempre un factor determinante la distinción entre opinión y conocimiento, que sirve de sustento a toda palabra. Sin embargo, reservaremos esto para la parte final de este trabajo y nos centraremos en los discursos sobre Eros y en el resto de elementos que influirán en el comportamiento y la conversación de los dos únicos personajes a los que aquí se pone en escena.

FEDRO: EL PERSONAJE

Como ya mencionamos de pasada, lo primero que salta a la vista es la cuestión del entorno en el que Platón sitúa a Sócrates y Fedro. El diálogo se inicia con un encuentro aparentemente casual en el que el trato es enteramente familiar y espontáneo, ya que sabemos bien por el *Protágoras* y el *Banquete* que estos personajes no son en absoluto desconocidos. A juzgar por los datos que se nos proporcionan, podemos suponer que la acción transcurre en algún momento entre 411 y 404 a. C., pues hemos de situar la escena entre el retorno de Lisias a Atenas y la muerte de su hermano Polemarco a manos de los Treinta Tiranos. Además, siguiendo a Hackforth[181], podemos suponer una fecha temprana en este intervalo, en torno a 410, dado que se afirma que Isócrates es joven y debió nacer aproximadamente en el 435, si bien es cierto que algunos autores, como Robin y Nussbaum[182] se inclinan por juzgar imposible cualquier fecha al considerar que Fedro participó en la expedición siciliana de Alcibíades, entre 415 y 404, o al menos que tomó parte junto a él en la profanación de los Hermes, siendo también desterrado, razón por la que no podía estar en Atenas en aquellas fechas, entendiendo esto como deliberado e intencionado por parte de Platón[183].

[181] Hackforth, R., *Plato's Phaedrus*, translated with an introduction and commentary by R. Hackforth, Cambridge, Cambridge University Press, 1952, p. 8.
[182] Nussbaum, M., *La fragilidad del bien*, op. cit., pp. 283-284, y Platon, *Phèdre*, traducción y comentario de Léon Robin, París, Les Belles Letres, 1939, donde el autor afirma que la acción transcurre al margen de toda historia, lejos de fecha o momento alguno.
[183] Sobre este personaje, así como sobre los compañeros y personajes de los diálogos platónicos, puede verse, Nails, D., *The people of Plato*, Indianapolis/Cambridge, Hackett publishing company, 2002, pp. 232-234, cuya autora sitúa el nacimiento de Fedro en una fecha anterior o igual a 444. Por su parte, De Vries (*A commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1969, p. 6) sugiere que el

Por lo que respecta a Fedro, se le llama *νεανίας* en 257c y *παῖς* en 267c, con lo cual hemos de suponer la fecha más temprana posible, aunque también es cierto que Sócrates bien puede dirigirle estos calificativos al comparar la edad de Fedro con la suya. En cualquier caso, por muy joven que sea éste en la escena del *Protágoras* en casa de Calias, Fedro debe estar ya muy cerca de los cuarenta años, mientras Sócrates ronda los sesenta.

Por lo demás, considero interesante y conveniente explicitar los datos que Platón nos ofrece de quien da nombre a una de sus composiciones más importantes. El *Fedro* es una de las obras platónicas que cuenta con menos personajes. En concreto, constituye una conversación entre Sócrates y el propio Fedro. No tiene lugar aquí, como en otras ocasiones, un relato de una discusión que transcurrió en otro tiempo y lugar. Aquí, los interlocutores pasean y descansan mientras conversan. Y, al margen de la importancia que puedan tener algunos personajes gracias a breves alusiones, como es el caso del orador Isócrates, si puede hablarse de un tercero en discordia, ése, sin duda, es Lisias, presente por medio del discurso que Fedro conserva por escrito. Y, mientras aquéllos eran famosos por sus discursos y por su capacidad declamatoria, de éste tenemos noticia tan sólo por Platón, lo cual nos permite, aunque con alguna dificultad, reconstruir ciertos aspectos de su carácter.

Hemos de comenzar por el *Protágoras*, en el que por primera vez se le menciona. El sofista, de visita en Atenas, se hospeda en casa de Calias, conocido, precisamente, por su amistad con muchas personalidades intelectuales de su época, además de por su inmensa fortuna. Este diálogo, que difícilmente tiene parangón como pieza dramática en la obra platónica, nos presenta multitud de personajes en escena, ofreciendo muy interesantes detalles sobre algunos de ellos. Podemos «ver» en acción a gran parte de los que, tal como Platón lo entiende, componían el movimiento sofístico. Destacables son los nombres de Hipias y Pródico, que disertaban sobre diversas cuestiones como maestros, mientras los demás intentan resolver sus dudas mediante preguntas. Allí están, como será conocido, todos los asistentes al simposio en casa de Agatón celebrado en 416 a. C., con la excepción de Aristófanes. Como muy bien señala Brochard, puede considerarse que el *Banquete* es un «diálogo de discípulos», en el que Platón ataca, como es costumbre, a los sofistas, pero a través de los discípulos a quienes han educado[184]. Aunque, si bien es cierto que todos parecen estar bajo la influencia directa de algún sofista, Fedro ha de considerarse discípulo de Lisias por sus propias palabras y por el discurso que lee a Sócrates, ya que el orador no es mencionado en el *Protágoras*. Así pues, tan sólo tenemos aquí noticia de la presencia de Fedro de Mirrinunte. No obstante, este simple hecho nos pone ya sobre aviso de una relación o algún tipo de vínculo entre este personaje y los sofistas, pues los asistentes parecen ser allegados y admiradores de los mismos, dispuestos a escuchar sus palabras y, suponemos, a someterse a sus métodos y enseñanzas.

---

nacimiento tuvo lugar entre 450 y 447 y que las expresiones *νεανία* y *παῖ* usadas por Sócrates son tan sólo una forma enfática y cercana de referirse a su amigo.

[184] Brochard, V., "Sobre el *Banquete* de Platón", op. cit., pp. 60-61.

Pero, al margen de este contacto con algunos sofistas, lo poco que sabemos de Fedro por los escritos de Platón, da la impresión de una cierta obsesión, pues parece interesarle un solo tema, el del amor, ya que es él, como hemos mencionado, quien lo propone a Erixímaco como tema para los discursos que se van a pronunciar. Por cierto, Aristófanes resulta ser un personaje particular en el *Banquete*, puesto que, además de no contar con un maestro como los demás, por lo que se deduce de esta obra y del *Protágoras*, tampoco se le conoce ninguna relación amorosa, a diferencia de lo que ocurre con Sócrates y Alcibíades, Pausanias y Agatón y Erixímaco y Fedro. Éste muestra también su gran afición por la medicina, afirmando seguir siempre los consejos de quienes profesan este arte. Precisamente Fedro y Erixímaco son los primeros en abandonar, conjuntamente, la fiesta. Sin embargo, y a pesar de su estrecha unión, la diferencia de edad y de formación se pone de manifiesto con una simple ojeada al contenido de sus discursos. El médico se sirve de una distinción hecha previamente por Pausanias y amplía el horizonte de su discurso para ofrecer un relato casi cosmológico, mostrando una enorme influencia de Heráclito y Empédocles, pero centrándose en los elementos puramente físicos del amor, cumpliendo su papel de naturalista agudo aunque incapaz de remontarse hasta las primeras causas.

Por su parte, el breve discurso de Fedro es pronunciado en primer lugar, dado que él fue quien propuso el tema de discusión aunque, por lo visto después, su deseo era más bien el de escuchar y aprender que el de instruir a los demás con sus palabras. Obviamente, Platón, tan buen filósofo como compositor de dramas teatrales, elige al que parece ser el más joven de los asistentes para pronunciar un discurso que todos los demás superarán. Fedro es un aficionado a Lisias y a los discursos y, posiblemente, estaba muy interesado en la retórica; algo, dicho sea de paso, frecuente para casi cualquier griego, ya que la capacidad oratoria estaba emparentada con la actividad política. Sin embargo, el mismo estilo de su elogio está aún por perfeccionar. Sus afirmaciones tienen como base la autoridad de los poetas, lo cual, como sabemos, también era un recurso habitual entre los griegos, incluso en los juicios y en los asuntos de mayor importancia social. Sus citas de Hesíodo, Acusilao y Parménides hacen evidente su enorme interés por la poesía y, aparentemente, por todo texto literario y escrito. Y esto se comprueba en su discurso, carente por completo de elementos filosóficos, desprovisto de argumentos. Para Platón, tal debía ser la naturaleza de las palabras de alguien que por su juventud y por sus amistades, siempre había vivido apartado del camino de la filosofía. Pero, a pesar de lo vacío de gran parte de su discurso, razón por la que puede considerarse el más semejante al de Agatón, está claro que el autor entiende que es alguien de gran valía, o, al menos que puede llegar a serlo, pues sus intenciones son excelentes; sólo necesita que se le guíe por el camino adecuado, como mostrará Sócrates al final de su segundo discurso pidiendo que Lisias, y por lo tanto también Fedro, se aparten de la retórica vacía y dediquen su vida a los discursos filosóficos.

Eros, afirma, es el más antiguo y benefactor de cuantos dioses existen, además de inspirar en los hombres las acciones más nobles y valerosas, llevándoles incluso a

arriesgar o entregar la propia vida. Los defectos de este elogio se hacen evidentes a medida que se van pronunciando los demás: Fedro muestra a Eros como fuente de inagotables bienes; no puede ser, para él, causa de ningún tipo de mal, ya que tampoco distingue los diversos tipos de amor. En lenguaje platónico, un poco posterior al *Banquete*, podríamos decir que incumple una de las condiciones de todo discurso, que es el aportar una definición distinguiendo las especies del género, algo que habremos de analizar con detenimiento posteriormente. Y, no obstante las imperfecciones, la impresión que genera este personaje después de la lectura del diálogo es amable y agradable, la de un joven ávido de conocimientos, carente aún de recursos intelectuales, pero con unas intenciones y disposición excepcionales. Apolodoro, narrador de los discursos del *Banquete*, nos repite lo que le contó Aristodemo, presente en casa de Agatón; y, a pesar de que al de Fedro siguieron otros elogios, sólo recordaba el de éste antes de la intervención de Pausanias[185]. Debemos, así pues, destacar la importancia de este personaje, que Platón escogerá para ser el acompañante de Sócrates en el otro gran diálogo en el que se discute acerca de la naturaleza del amor. Quizá las mejores palabras para figurarnos su personalidad sean éstas, en las que comprobamos cómo, al menos en el *Banquete*, nos encontramos ante un joven bienintencionado y con unas ilusiones muy propias de su edad: "*Lo que, en efecto, debe guiar durante toda su vida a los hombres que tengan la intención de vivir noblemente, esto, ni el parentesco, ni los honores, ni la riqueza, ni ninguna otra cosa son capaces de infundirlo tan bien como el amor*"[186].

ESCENA INTRODUCTORIA

Así pues, volviendo al diálogo que nos interesa comentar, Fedro se dirige a realizar su paseo fuera de las murallas, tal como le ha prescrito Acúmeno, padre de Erixímaco, quien también pronuncia su elogio a Eros en casa de Agatón. Por ambos parece mostrar Fedro un respeto que roza la reverencia, siguiendo siempre sus consejos, suponemos, por cuestiones de salud. Acúmeno le ha recomendado que se aleje de los *δρόμος* y lugares comunes y haga sus paseos por los caminos que se encuentran fuera de la ciudad. Parece indiscutible el hecho de que Platón quiere decir algo con esto, a saber, que la escena se dirige a un lugar diferente, poco habitual para Sócrates, ante el que éste reaccionará de un modo especial, acostumbrado como está a las plazas públicas, a los suelos empedrados y los cientos de edificios que pueblan Atenas. Sin embargo, no será la propia naturaleza y el entorno salvaje lo que motivará el paseo socrático, sino el entretenimiento que Fedro lleva consigo para hacer aún más agradable su caminata. El diálogo se ha iniciado con una pregunta cuya respuesta hará presente al tercer personaje de la obra y dará inicio y sentido al discurrir de la misma: *"-Amigo Fedro, ¿adónde vas ahora y de dónde vienes? -De estar con Lisias, Sócrates, el hijo de Céfalo, y voy a dar un paseo fuera de la muralla, porque allí pasé mucho tiempo*

[185] Platón, *Banquete*, 180c.
[186] *Ib*., 178c.

sentado desde el amanecer"[187]. Después de toda una mañana sentado escuchando los discursos del gran orador Lisias, Fedro invita a Sócrates a su paseo con la excusa de contarle aquello sobre lo que han estado hablando. Y el tema, como bien sabemos a estas alturas, parece ser el favorito de Fedro: Eros. Y aunque este personaje, a juzgar por lo que podemos leer, era un atractivo y deseado joven, dirige al poco agraciado maestro de Platón las siguientes palabras: "*por cierto, Sócrates, que lo que vas a oír es algo que te concierne, pues el tema sobre el que departimos está relacionado, no sé de qué manera, con el amor. En efecto, ha representado Lisias en un escrito a un bello mancebo requerido de amores, pero no por un enamorado*"[188]. Que Sócrates era un hombre muy solicitado, a pesar de su escaso atractivo físico, es algo que sabrá cualquiera que haya leído la intervención del ebrio Alcibíades en el *Banquete*, a la que nos referiremos más adelante a causa de algunos de sus interesantes detalles. Por eso no sorprenden las palabras de Fedro, quien adelanta ya lo que Sócrates descubrirá en seguida: que Lisias ha puesto su discurso por escrito (*γέγραφε*).

Ya he mencionado que, en mi opinión, resulta absurdo intentar reducir un diálogo tan complejo como éste y muchos otros, a un único tema principal en torno al cual gira la conversación. Sin embargo, es también sorprendente el hecho de que grandes platonistas de todos los tiempos hayan hablado del *Fedro* como una obra cuya unidad y orden parecen no existir, con partes muy diferenciadas e inconexas, pues la primera mitad se dedica al tema de Eros, incluyendo un mito acerca de la naturaleza del alma, mientras en la segunda encontramos todo tipo de disquisiciones en torno a la retórica, la dialéctica y la escritura. Sin embargo, si prestamos atención al esquema general del diálogo, descubriremos una clara continuidad: primero, se lee un discurso escrito de naturaleza retórica, llevado a cabo por un eminente orador; después Sócrates pronuncia dos discursos, haciendo hincapié primero en la forma y después otorgando mayor importancia al contenido de lo que se dice. La segunda parte, en lugar de dedicarse a declamar inspirados discursos, se dedica al análisis sosegado de la conveniencia o inconveniencia de la escritura, así como de la palabra hablada, estableciendo las líneas generales de lo que el filósofo entiende que debe ser la verdadera retórica, que en muy poco se diferencia del empleo del método dialéctico, que también se define y se discute. Y cualquiera que sea el tema escogido para un discurso, el conocimiento del alma de aquellos a quienes se dirige, será fundamental para el buen orador, dado que éste debe conocer las palabras adecuadas para el alma adecuada. Por lo tanto, si bien es verdad que pueden distinguirse dos partes aparentemente dispares en este diálogo, considero que Platón se sirve de sus recursos literarios mejor que en ningún otro lugar y la composición del mismo está muy lejos de ser casual o arbitraria, ya que responde a un esquema muy bien trenzado, combinando una disparidad de temas bajo la cual el lector atento descubrirá la coherencia y el entrelazamiento de todos los asuntos tratados.

[187] Platón, *Fedro*, 227a.
[188] *Ib*., 227c.

También considero interesante la propuesta de Capelleti, de plantear el diálogo como un drama en tres actos, con dos interludios, además de una conversación introductoria a modo de prólogo. El primer acto lo constituirían el discurso de Lisias y el primero de Sócrates, el segundo coincidiría con la retractación de éste y el último sería el dedicado a la dialéctica, la retórica y la filosofía. Así lo explica y así entiende su coherencia y su estructura orgánica: "*En el primer acto, constituido esencialmente por el discurso de Lisias y el primer discurso de Sócrates, se plantea el problema del amor según los métodos de la retórica y se aclaran los principios en que tal planteo se formula. En el segundo surge, como necesidad derivada de esa misma aclaración, un nuevo planteo del problema del amor, según el método dialéctico o filosófico. El amor se vincula con la contemplación de las Ideas y con la inmortalidad y divinidad del alma. En el tercer acto, como conclusión, se confrontan los dos métodos que han conducido a tan opuestos resultados; se contrapone la retórica a la filosofía y se acaba con la reducción de la primera a la segunda*"[189]. El empleo de dos métodos diferentes y la explicitación y definición de los mismos, cuestión inseparable de la conveniencia e inconveniencia de la escritura y sus reglas, constituyen los asuntos que recorren la totalidad del diálogo. Todo lo cual no significa, a nuestro entender, que éste sea el tema único o central de la obra, pues esta discusión y puesta en práctica de distintos métodos y estilos de pensamiento y expresión no puede ser, para un filósofo como Platón, independiente del contenido de los discursos. Y es que el hecho de que Platón afirme que todo escrito y todo discurso deben estar articulados como un ser vivo, como un organismo, no implica, desde luego, el hecho de que deba haber un tema único central, pues lo que caracteriza a un organismo vivo es la articulación de partes diversas, no la homogeneidad. Y recordamos aquí que la absurda idea de agregar un subtítulo a los diálogos es algo posterior y completamente ajeno al propio Platón.

Continuando con la acción de este drama filosófico, dijimos que Sócrates se encontraba deseoso de seguir a Fedro en su paseo, con la esperanza de que repitiera el discurso que había escuchado de Lisias. Sin embargo, el joven entusiasta del amor y la poesía no se siente a la altura de tan eminente orador, y anticipa de nuevo en cierto modo la discusión final, lanzando la siguiente pregunta a Sócrates: "*¿Crees que lo que con mucho tiempo y calma compuso Lisias, el más hábil escritor de los de ahora* (*δεινότατος ὢν τῶν νῦν γράφειν*)*, lo voy a repetir de memoria* (*ἀπομνημονεύσειν*) *yo, que no soy un profesional, de un modo digno de él?*"[190]. Fedro no confía en poder rememorar con precisión un discurso escrito con paciencia y destreza, pues veremos que aquél admira especialmente la forma en que Lisias lo ha compuesto. Sócrates, por supuesto, está deseoso de escuchar lo que el gran orador ha dicho, para poder discutir el asunto con Fedro por medio de su habitual método de preguntas y respuestas. El de Mirrinunte, a su vez, ansía poner en práctica sus habilidades retóricas, pues de su estrecho contacto con sofistas y oradores podemos

[189] Cappelletti, A., "Temas y problemas del Fedro de Platón", en *Revista Venezolana de Filosofía*, 18, 1984, p. 28.
[190] Platón, *Fedro*, 227d-228a.

deducir que estaba interesado en conseguir esa habilidad para persuadir, tan importante y característica de la Grecia democrática de su tiempo. Sin embargo, bien sabemos que el diálogo transcurrirá por otros derroteros, debido a que, de un modo un tanto peculiar, hay otro personaje presente en la escena. Fedro reconoce no haber aprendido de memoria todo el discurso de Lisias, pero está dispuesto a explicar los aspectos principales de lo que recuerda, a lo que Sócrates repondrá: "*No sin mostrar primero, amor mío, qué es lo que tienes en tu diestra debajo del manto, pues conjeturo que es el mismísimo discurso. Y si esto es así, hazte a la idea en lo que a mí respecta de que, si bien yo te estimo mucho, estando de hecho presente Lisias, no estoy dispuesto en absoluto a prestarme a que ensayes a mi costa. Ea, pues, muéstralo*"[191]. Tras este descubrimiento, a Fedro no le queda ya más remedio que enseñar el escrito y leerlo al pie de la letra. Es interesante destacar el hecho de que este personaje se disponía a pasear en soledad para repasar un discurso escrito, para leerlo y estudiarlo, como podríamos hacer hoy cualquiera de nosotros, razón por la que, en principio, nada nos llama la atención en este hecho. Sin embargo, la lectura silenciosa era algo muy poco extendido en la Grecia clásica, a pesar de que, en la época de redacción del discurso, en torno al 370 a. C., el nivel general de alfabetización era enormemente superior al de cien o doscientos años atrás. A pesar de ello, lo normal era lo que sucederá a continuación, que alguien va a leer un escrito en voz alta, con el fin de que otras personas puedan escucharlo. Y el caso es especialmente curioso por tratarse precisamente de un discurso de Lisias, quien, como hemos dicho, adquirió fama no tanto por sus dotes de orador cuanto por su habilidad como logógrafo, como escritor de discursos que otros habrían de leer y pronunciar en público, generalmente como defensa o acusación ante un tribunal. Aunque, en realidad, si el propio Fedro quería leer y aprender en silencio y en soledad su discurso, era con el único fin de poder pronunciarlo posteriormente ante otros.

Así pues, habiendo tomado ya la decisión de leer el discurso, ambos personajes buscarán un lugar adecuado y cómodo para hacerlo. En principio, podríamos pensar que Sócrates debería sugerir un lugar tranquilo en el que no se expusieran a ninguna influencia externa con el fin de centrar su atención y no distraerse con nada que no fuese el discurso mismo. Pero ya sabemos que la situación ante la que se encuentran es insólita en el marco de los diálogos de Platón, que hasta ahora, con algunas excepciones, han intentado ser fieles al estilo y los procedimientos de Sócrates. No sabemos bien dónde se dirigía éste cuando se cruza con Fedro, y quizá sería interesante que respondiera a la misma pregunta que él ha planteado: adónde vas y de dónde vienes. En cualquier caso, conocemos bien el proceder socrático, pues sólo salió de Atenas en dos o tres ocasiones y precisamente con el propósito de defender la ciudad para poder regresar a ella. Con Sócrates y los sofistas, se dice, la filosofía descendió del cielo a la tierra, expresión con la que se quiere poner de manifiesto el hecho de que los primeros filósofos fueron, eminentemente, físicos y astrónomos y se preocuparon por el sustrato

[191] *Ib*., 228d-e.

material de la naturaleza. No podemos negar que este tópico está teñido por la interpretación aristotélica de los primeros filósofos, la cual, dicho sea de paso, resulta ciertamente reduccionista, ya que deja de lado muchos e interesantes aspectos de filósofos preocupados por el hombre y lo humano, como Heráclito o Demócrito, por poner los ejemplos más evidentes. No obstante, también es cierto que con la aparición del movimiento sofístico y con Sócrates mismo, la filosofía delimita sus problemas centrales en torno a la política, la ética y la epistemología. La naturaleza en cuanto tal o los problemas cosmológicos planteados por muchos presocráticos no parecían estar entre las preocupaciones del maestro de Platón. Sin embargo, y a pesar de que la propuesta no sea suya, sino de Fedro, y aunque la naturaleza misma no es la causa de la salida de Sócrates, nos encontramos aquí una vuelta de la *πόλις* a la *φύσις*. Es evidente que Platón desea hacer notar varias cosas con este hecho, y tendremos ocasión de comprobar cómo el *Fedro* supone el diálogo más especial y decisivo para la comprensión del conjunto de la filosofía platónica, tal como aquí lo entendemos. Pero también está claro que el filósofo va superponiendo sus propias teorías sobre la figura de su maestro, quien empieza a pertenecer en mayor grado a la ficción que a la realidad histórica: "*Sócrates es conducido lejos del entorno que nunca abandonará y sometido a influencias que jamás sintió. Fuera de los límites de su arte dramático, Platón no podría haber indicado con mayor claridad que esta faceta poética e inspirada de Sócrates era desconocida para sus compañeros habituales*"[192]. En posteriores diálogos, la figura del maestro irá perdiendo protagonismo, de la misma manera que su método de preguntas y respuestas, su diálogo abierto e inquisitivo irá dejando paso a largas intervenciones, semejantes a aquellas de las que se queja en el *Protágoras*. No obstante, en el *Fedro*, la figura de Sócrates emerge con una fuerza expresiva tan extraordinaria como la del *Fedón*, pues él es el gran protagonista de toda la escena. Pero, quizá como en ningún otro lugar, Platón está dando rienda suelta a su imaginación, presentando a un personaje que probablemente nunca existió y figurándose, como si se tratase de una especie de juego, de qué manera habría reaccionado el propio Sócrates ante una situación como la presente. Sin duda Platón es el más destacado de los socráticos, pero también este Sócrates del *Fedro* se nos presenta como uno de los más brillantes platónicos, muy lejos ya del ascetismo y el estricto racionalismo de muchos pasajes de obras anteriores, especialmente el mencionado *Fedón*.

Ya en la escena introductoria, mientras Sócrates está tanteando a Fedro para comprobar sus intenciones, encontramos otro anticipo de lo que va a suceder y lo que les va a suceder a sus propias almas a causa de lo especial del lugar. Habiendo escuchado el discurso de Lisias, "*encaminóse entonces por fuera de la muralla para repasarlo, y habiéndose encontrado a uno que está loco por oír discursos* (*τῷ νοσοῦντι περὶ λόγων ἀκοήν*)*, al verlo, se alegró porque iba a tener quien le acompañase en sus transportes de Coribante, y le invitó a seguir su camino*"[193]. Como

[192] Cornford, F. M., *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, op. cit., p. 88.
[193] Platón, *Fedro*, 228b-c.

comenta Luis Gil, quien además aporta las referencias exactas en su traducción[194], esta metáfora es muy del gusto de Platón, quien alude generalmente a los Coribantes cuando quiere referirse a un estado extático, de posesión o frenesí, que es precisamente lo que van a experimentar a continuación. Aparte de ésta, aparece en seis ocasiones en el corpus platónico[195], siendo tres de ellas especialmente significativas, pues las encontramos en diálogos y pasajes que guardan una estrecha relación con buena parte de la temática del *Fedro*: el *Ion* y el *Banquete*. Los Coribantes, que llegaron a ser muy populares en la propia Atenas, eran sacerdotes de Cibeles, de origen frigio, que llevaban a cabo unas ceremonias en las que los iniciados eran rodeados y en torno a los cuales se danzaba y se entonaba la música de las flautas en un ambiente de frenesí y posesión divina. Se atribuían, además, propiedades curativas semejantes a las que suponían que poseía la diosa a la que rendían culto.

Comprendemos bien, así pues, qué nos quiere decir Platón con esta expresión: Sócrates se ha declarado ya como loco o enfermo por oír el discurso que Fedro posee y ha anticipado también el hecho de que ambos serán poseídos al entablar conversación en ese ambiente natural y sobrenatural al mismo tiempo. A propósito de la música de flauta de los Coribantes, la referencia del *Banquete* corresponde concretamente al discurso de Alcibíades, quien representa por su atuendo, sus palabras y su embriaguez ese estado de locura. Cabe destacar, en primer lugar, que la llegada del propio Alcibíades es anunciada magistralmente por Platón cuando se refiere al sonido de una flauta en casa de Agatón, cuando todos han pronunciado ya sus discursos[196]. Y es que, a petición de Erixímaco, los allí presentes acuerdan dejar marchar a las flautistas con el propósito de crear un ambiente más solemne y, podríamos decir, apolíneo, en la fiesta que celebran[197], pudiendo así concentrarse exclusivamente en los discursos de elogio a Eros. No obstante, con este detalle tan sutil, Platón deja entrever que Dionisos acaba de hacer su entrada en escena, de manera que el ebrio Alcibíades se mostrará enloquecido y hechizado, pero atribuye su estado, como veremos, no sólo al vino. Acerca de Sócrates afirma que "*es lo más parecido a esos silenos existentes en los talleres de escultura, que fabrican los artesanos con siringas o flautas en la mano y que, cuando se abren en dos mitades, aparecen con estatuas de dioses en su interior. Y afirmo, además, que se parece al sátiro Marsias. Así, pues, que eres semejante a éstos, al menos en la forma, Sócrates, ni tú mismo podrás discutirlo, pero que también te pareces en lo demás, escúchalo a continuación. Eres un lujurioso. ¿O no? Si no estás de acuerdo, presentaré testigos. Pero, ¿que no eres flautista? Por supuesto, y mucho más extraordinario que Marsias. Éste, en efecto, encantaba a los hombres mediante instrumentos con el poder de su boca y aún hoy encanta al que interprete con la flauta*

[194] Platón, *Fedro*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, p. 3. Existe también un completo estudio a este respecto: Linforth, I., "The Corybanthic Rites in Plato", en *Publications in Classical Philology*, 13, 1946, pp. 121-162.
[195] *Ion*, 534a y 536c; *Critón*, 54d; *Eutidemo*, 277d; *Banquete*, 215e; *Leyes*, 790d.
[196] Véase, Platón, *Banquete*, 212c-e.
[197] *Ib*., 176e.

sus melodías”[198]. Casualmente, también Marsias se dice que pertenecía al séquito de Cibeles, por ser de origen frigio. Pasa por ser el inventor de la flauta de doble tubo, con lo cual tampoco extraña su vínculo con los Coribantes. Alcibíades afirma sin tapujos que Sócrates produce con sus palabras el mismo efecto que Marsias con su flauta, es un hechicero de extraña apariencia cuyas melodías se componen de simples palabras, pero dotadas de una fuerza expresiva irresistible.

El motivo de la cita anterior, que sin duda volveremos a comentar en algún momento, no es otro que mostrar el simbolismo que tiene la flauta como instrumento capaz de generar un estado de frenesí en quien la escucha y que, como vemos, es habitualmente empleado por Platón. Pero, además, con estos pasajes espero que el lector vaya introduciéndose en esta embriagadora atmósfera del mismo modo que lo harán Fedro y Sócrates. Por eso haremos ahora mención de esas breves pero sugerentes páginas que componen el *Ion*. Sabemos que este diálogo se centra en el análisis de las facultades cognoscitivas empleadas por un rapsoda, como el propio Ion, a la hora de declamar los miles de versos que componen las grandes epopeyas homéricas. Como en muchos de los diálogos socráticos, resulta fundamental el concepto de *τέχνη* que, por sus características esenciales, Platón se niega a aplicar a actividades como la retórica y la poesía. Y es que, como ya hemos dicho, el método de refutación pretende que el interlocutor sea capaz de explicitar los presupuestos que subyacen a sus ideas y sus acciones, de manera que puedan ser contrastados con éstas, mostrando así su coherencia o incoherencia. Y en el caso que nos ocupa, el rapsoda pasa por ser uno de los personajes dialécticamente más débiles de cuantos aparecen en la obra de Platón. En realidad, no es capaz de solventar con éxito ninguna de las objeciones que Sócrates le plantea. De este modo, se ve forzado a reconocer que no es en virtud de una *τέχνη* por lo que puede entonar tantos y tan hermosos versos, sino por una especie de posesión divina. “*Esto mismo le ocurre a los buenos líricos, e igual que los que caen en el delirio de los Coribantes no están en sus cabales al bailar, así también los poetas líricos hacen sus bellas composiciones no cuando están serenos, sino cuando penetran en las regiones de la armonía y el ritmo poseídos por Baco, y, lo mismo que las bacantes sacan de los ríos, en su arrobamiento, miel y leche, cosa que no les ocurre serenas, de la misma manera trabaja el ánimo de los poetas, según lo que ellos mismos dicen. Porque son ellos, por cierto, los poetas, quienes nos hablan de que, como las abejas, liban los cantos que nos ofrecen de las fuentes melifluas que hay en ciertos jardines y sotos de las musas, y que revolotean también como ellas*”[199]. No puede negarse la semejanza entre este pasaje y el ya citado del *Banquete*, pues además de los Coribantes, aparecen las figuras de Baco y las bacantes, tan unidos simbólicamente al vino y al delirio místico. Al margen del recurrente tema de la inspiración poética, nos interesa destacar ahora el trato cordial que mantienen Sócrates e Ion, no existiendo aquí el conflicto y la controversia que tan mala reputación ha generado entre los amantes de la poesía con respecto a Platón. En este breve diálogo, en cambio, la perspectiva no pasa

[198] *Ib*., 215a-c.
[199] Platón, *Ion*, 534a-b.

de ser gnoseológica, al margen de toda pedagogía y política, tan presentes en la *República*. Y así, como dice el texto anterior, muchos poetas no niegan su estado de frenesí al elaborar su composiciones, de manera que el pleno empleo del *νους* parece quedar reservado para la filosofía.

Sin embargo, vamos a comprobar cómo en el *Fedro*, el filósofo también puede ser presa de ese arrebato divino, obteniendo provecho de ello y sin ser objeto de ningún tipo de censura. En este sentido, el tono de la conversación está más próximo al *Ion* que a la *República*, donde lo especial del asunto y el modo de tratarlo, construyendo esa supuesta ciudad ideal, obligan a ceñirse a los, a veces, estrechos límites que impone la estricta racionalidad. Aunque he de decir, una vez más, que la crítica a los poetas enlaza aquellos dos diálogos, conjugando también las diferentes perspectivas de enjuiciamiento. Me explico: en el *Ion*, Platón, a través de Sócrates, ha puesto de manifiesto que la poesía, su composición e incluso memorización, deben mucho más a la inspiración y a los elementos no racionales del alma (aunque esto no podía aún afirmarlo en tan temprano diálogo) que al propio *νοῦς*. Poetas y rapsodas no son capaces de dar una explicación razonada, conceptual, de sus propias creaciones, pues los propios sentimientos y la intención de despertar también los del público, nublan la clara comprensión. Y esto, en principio, supone para el mismo Platón la constatación de un hecho y no necesariamente una censura. No obstante, cuando el filósofo extrapola estas ideas a una ciudad en la que se quiere educar a ciudadanos virtuosos, a guerreros honrados y valientes, el contenido de la poesía, por más que Platón disfrutaba tanto o más que cualquiera con el placer que reporta, ha de vigilarse estrictamente cuando se trata de la principal fuente de educación del pueblo y no un mero divertimento. En particular, la poesía de Homero y las tragedias, eran mucho más que ocio y diversión, que un espectáculo estético; antes que eso eran los libros de texto, la fuente de mayores conocimientos, la guía moral de todo un pueblo. Sólo cuando se comprende esto y se tiene constantemente presente, se puede alcanzar una comprensión correcta del libro X de la *República*.

En cualquier caso, lo que hemos querido señalar es el anticipo de lo que va a suceder a continuación por medio de la referencia a los Coribantes y la continuidad que encontramos con determinadas concepciones del *Ion* y el *Banquete*, diálogos a los que, necesariamente, tendremos que regresar en este análisis del *Fedro*. Continuando con el mismo, los dos personajes se disponen a leer el discurso que con tanta brillantez ha compuesto Lisias. Y, ya que se encuentran fuera de los muros y Fedro necesita pasear, se dirigirán hacia las orillas del Iliso, un pequeño río del Ática. A continuación, aquél toma la palabra para sugerirle algo a Sócrates: "*Oportunamente, al parecer, da la casualidad de que estoy descalzo, pues tú, por descontado, lo estás siempre. Así que, lo más cómodo para nosotros es caminar por el arroyuelo remojándonos los pies, lo que tampoco será desagradable, especialmente en esta época del año y a esta hora del día (...) ¿Ves aquel altísimo plátano? (...) Allí hay sombra, una ligera brisa y césped para*

sentarnos o, si queremos, recostarnos”[200]. En efecto, en lugar de continuar de pie y caminando, lo cual resultaría molesto para leer y escuchar un texto, ambos buscan un lugar donde poder sentarse. Estamos ante algo novedoso, pues nunca encontraremos una descripción tan viva del lugar en que se encuentra Sócrates. Generalmente, los diálogos se inician con una breve descripción del lugar y la situación, que ubican al lector en un ambiente del que muy poco más se dice, cediendo todo el protagonismo a la conversación misma. Sin embargo, encontrándose ahora en plena naturaleza, lejos de los lugares comunes de la ciudad, pueden elegir cualquier emplazamiento, sin otro criterio que el del propio placer y la comodidad.

Es también curioso el dato de que ambos se encuentran descalzos. Quizá en otro lugar no hubiera descrito Platón esta escena, evocando una sensación probablemente experimentada por el lector, la de caminar con los pies descalzos por un río en un caluroso día de verano. Poco a poco, la atmósfera natural, y en cierto modo mágica, va impregnando la escena. Como decimos, es interesante recalcar este dato, pues aporta un pequeño matiz a la personalidad de Fedro, en la que aquí el autor no ha querido ahondar demasiado, quizá por ser ya alguien conocido por anteriores obras. No obstante, teniendo en cuenta lo que se ha dicho ya sobre su relación con Acúmeno y Erixímaco, el hecho de que se encuentre descalzo se debe, muy probablemente, a algún consejo de carácter médico, dada la fe ciega que Fedro demuestra hacia estos amigos y sabios en la materia. Por otro lado, el caso de Sócrates parecer ser bien distinto, y el hecho de ir descalzo responde a una convicción propia más que a ninguna recomendación. Al margen de otros lugares de referencia[201], en los diálogos platónicos nos hemos topado ya con este Sócrates descalzo. En primer lugar, la sencillez en su modo de vida, tan admirada por los cínicos posteriores, es algo característico del maestro de Platón, pues rechazaba la opulencia, que constituía un ideal para muchos ciudadanos griegos; sin embargo, lo material debe sólo anhelarse en la medida en que satisfaga las necesidades más básicas, entre las cuales, como vemos, ni siquiera se encuentra el calzado. Es, sin embargo, en el *Banquete*, donde encontramos los datos más significativos a este respecto. Precisamente para una ocasión tan especial, Sócrates se atavía con sus sandalias[202], cosa muy poco habitual en él. Aunque lo interesante se encuentra en el retrato que Platón, por medio de Alcibíades, nos ofrece de su maestro, un tanto divinizado al afirmar que jamás se emborrachaba por mucho que bebiera o al narrar la anécdota de la batalla de Potidea: “*hizo siempre cosas dignas de admiración, pero especialmente en una ocasión en que hubo la más terrible helada y mientras todos, o no salían del interior de sus tiendas o, si salía alguno, iban vestidos con las prendas más raras, con los pies calzados y envueltos con fieltro y pieles de cordero, él, en cambio, en estas circunstancias, salió con el mismo manto que solía llevar siempre y marchaba descalzo sobre el hielo con más soltura que los demás calzados, y los soldados le*

[200] Platón, *Fedro*, 229a-b.
[201] Jenofonte, *Memorabilia*, I, 6, 2; Aristófanes, *Nubes*, vv. 103 y 362.
[202] Platón, *Banquete*, 174a.

miraban de reojo creyendo que los desafiaba”[203]. Tal como lo presenta Platón, parece que Sócrates mostraba una inusitada resistencia a las inclemencias del cuerpo, empeñado como estaba en el cuidado, casi exclusivo, de su alma. No obstante, lo que Platón quiere hacer notar es la semejanza entre este retrato de Sócrates y el que ha hecho Diotima de Eros en su discurso anterior, describiendo a este daimon de un modo que recuerda, y no casualmente, al propio maestro: “*es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos*”[204]. Entendiendo el ejemplo de Sócrates desde una perspectiva cínica (lo cual nunca está de más, pues hay quienes consideran el cinismo como la corriente más fiel al verdadero espíritu socrático), podemos afirmar que lo que para la mayoría es pobreza e indigencia, para aquél, al contrario, supone una liberación de las ataduras creadas por múltiples necesidades enteramente artificiales. A propósito de este paseo a orillas del Iliso con los pies descalzos, afirma Ronna Burger que lo que para Fedro es una cuestión de adaptación a las necesidades físicas generadas por el entorno, es para Sócrates, en cambio, un signo de independencia de esas mismas necesidades[205].

Dejando ahora al margen esta independencia y autosuficiencia socráticas, tan admiradas por los cínicos, el diálogo continúa con los personajes en busca de un lugar tranquilo y cómodo en el que iniciar la lectura. Y antes de encontrarlo, se topan con un altar consagrado a Bóreas, donde se dice que éste raptó a Oritiya. Confío en que lo dicho acerca de este pasaje y del empleo platónico de los mitos con anterioridad y en adelante, haya sido suficiente. Pero, en cualquier caso, hay aún varias cuestiones interesantes que señalar. Ya hemos visto que Sócrates no desea corregir el mito del rapto siguiendo la línea de interpretación racionalista de los mitos, pues supone un esfuerzo poco útil en el que no desea emplear el tiempo. Comenta Hackforth que no debemos pensar que Platón rechaza tajantemente toda interpretación alegórica de los mitos, que niega cualquier sentido o significado oculto; pero, no habiendo, como en este caso, un criterio fijo para decidir entre una diversidad de significados, no merece la pena perder el tiempo en ello, si el mito es «inofensivo», y más aún habiendo cosas más importantes de las que preocuparse[206]. Quizá en la *República* el análisis del mito hubiera adquirido otros matices, pero aquí son múltiples los detalles con los que Platón nos quiere indicar que ha cambiado el ambiente, la atmósfera, el tono general de la discusión y de afrontar estas cuestiones. Podríamos preguntarnos cuál es el propósito real del pasaje, si el autor sólo pretende desprestigiar esa corriente de interpretación de los mitos, tan de moda en sus días. Y quizá haya algo de cierto en esto, pero creo que tampoco puede negarse el hecho de que Platón desea resaltar lo especial del lugar, impregnado, en cierto modo, de elementos divinos.

[203] *Ib*., 220a-c.
[204] *Ib*., 203c-d.
[205] Burger, R., *Plato´s Phaedrus. A defense of a philosophical art of writing*, Alabama, The University of Alabama Press, 1980, p. 10.
[206] Hackforth, R., *Plato's Phaedrus*, op. cit., p. 26.

Fedro afirma que no le sorprendería que aquél hubiese sido el lugar en el que ocurrieron los acontecimientos que narra la leyenda, pues el río se muestra encantador y transparente, de modo que no resulta extraño que fuese elegido por las doncellas para jugar allí. Sócrates cree, sin embargo, que aquello tuvo lugar un par de estadios más abajo, pues allí hay un altar consagrado al propio Bóreas. Y, como Fedro se sorprende ante la inaudita credulidad de su compañero de paseo, éste la explica la razón de su actitud ante el mito: "*El motivo, amigo mío, es el que no puedo aún conocerme a mí mismo (γνῶναι ἐμαυτόν), según prescribe la inscripción de Delfos. Y me parece ridículo, ignorando todavía eso, considerar lo que a mí no me atañe. De ahí que, mandando a paseo esas cuestiones, y dando fe a lo que se cree de ellas (πειθόμενος δέ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν), no ponga mi atención, como decía hace un momento, en ellas, sino en mí mismo, con el fin de descubrir si por ventura soy una fiera con más repliegues y tufos que Tifón, o bien un animal más manso y más sencillo, partícipe por naturaleza de un algo divino y sin tufos (θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον)*"[207]. El término griego τῦφος es algo así como soberbia o vanidad, aunque nuestro traductor ha preferido el vocablo tufo, de parecidas connotaciones, para así conservar el juego de palabras que aquí realiza el autor con Tifón (Τυφών), un poderoso monstruo capaz de enfrentarse a los dioses más importantes por su fuerza y astucia.

Sin duda, estas palabras de Sócrates se corresponden a la perfección con su verdadera personalidad, con la actitud que siempre le caracterizó, entregando su vida a lo humano, a la ciudad y al cumplimiento de la conocida máxima délfica[208]. "*Sócrates se había ocupado de temas éticos y no en absoluto de la naturaleza en su totalidad*"[209], nos dice Aristóteles. Es un rasgo decisivo y fundamental en Sócrates y en la filosofía posterior a él, esta preeminencia de lo espiritual frente a lo físico o material, de lo inteligible respecto de lo sensible, diría Platón. Y esta concepción, ciertamente novedosa, del maestro, será retomada por el alumno, dándole una relevancia aún mayor. Sin embargo, aunque esta superioridad nunca será negada por el filósofo, lo inteligible no puede ser su único objeto de estudio, por más que en el *Fedón* se haya llegado al extremo de la pura racionalidad, desterrando al cuerpo y culpándolo de todos los perjuicios que el hombre sufre. En su afán de constante revisión, pues Platón siempre fue mucho más escéptico que cínico, el lugar y la importancia en los diálogos platónicos de lo sensible, de la naturaleza, con sus perpetuos cambios y movimientos, se modificará notablemente, y el *Fedro* es el lugar perfecto para comprobar esta inflexión que tendrá continuidad en posteriores obras, como el *Teeteto*, el *Sofista*, el *Filebo* o el *Timeo*, por poner los ejemplos más evidentes.

Este empeño socrático en el cuidado de la ψυχή y en la prioridad de ésta respecto a todo lo meramente natural será ratificado más adelante. Fedro ha encontrado ya un lugar adecuado para sentarse por fin y entregarse a la lectura y comentario del

[207] Platón, *Fedro*, 229e-230a.
[208] Así lo confirma también Jenofonte (*Memorabilia*, I, 1, 12).
[209] Aristóteles, *Metafísica*, 987b. Algo muy similar se afirma sobre él en 1078b.

discurso escrito que lleva consigo. Citaremos las palabras de Platón, ya que queremos hacer hincapié en lo inusual de la descripción, pues no cabe duda de que se recrea en la misma, aportando detalles que contribuyen a introducir al lector en ese ambiente de inspiración. Es evidente que el autor quiere que el entorno, dejando al margen a Lisias, sea el tercer personaje de la obra, pues toda esta descripción tiene por propósito mostrar la influencia que los objetos y la belleza sensibles pueden ejercer en la acción y en el pensamiento de quienes los contemplan. Estas son las palabras de Sócrates: "*¡Por Hera!, bello retiro* (*καλή καταγωγή*). *Pues este plátano es muy corpulento y elevado, y sumamente hermosa la altura y la sombra de ese sauzgatillo, que además, como está en el apogeo de su florecimiento, puede dejar en extremo impregnado el lugar de su fragancia. A su vez, la fuente que mana debajo del plátano es placentera a más no poder* (*χαριεστάτη*), *y su agua muy fría, según se puede comprobar por el pie. Consagrada a alguna ninfa o al Aqueloo parece estar a juzgar por esas estatuillas e imágenes. Y fíjate también en el aire tan puro del lugar, ¡qué agradable* (*ήδύ*), *cuán sumamente delicioso es, y con qué sonoridad estival contesta al coro de las cigarras! Pero lo más exquisito de todo es el césped, porque crece en suave pendiente que basta para reclinar la cabeza y estar maravillosamente* (*παγκάλως*)"[210]. Sócrates está encantado, en todos los sentidos de la palabra, de encontrarse en tan hermoso lugar, a juzgar por la descripción que hace Platón, cuyos términos he querido resaltar, en la medida en que hacen referencia a la belleza y el placer que producen, no un discurso ni una conversación, sino la contemplación de objetos sensibles y naturales y la presencia en un lugar en el que no sólo la vista se alegra, sino el resto de los sentidos. El autor se refiere al tacto de la hierba, de los pies en el agua fría, a lo placentero de la sana brisa, al olor que desprende el sauzgatillo, a la melodía de las cigarras. Tal es la comodidad del lugar, que ambos deciden tumbarse, recostarse en el césped en lugar de estar sentados, disfrutando de un día de verano a la sombra y a orillas de un río. Y esta zona en la que se encuentran tiene algo de sagrado, pues Sócrates menciona la existencia de imágenes y estatuillas, que probablemente rindan tributo a Aqueloo o a alguna ninfa. Aquél es el río más grande de toda Grecia[211], como también una divinidad que, según parece, se creía que era hijo de Océano y Tetis siendo, en consecuencia, uno de los dioses más antiguos. También pasaba por ser la primera de las divinidades de los ríos, de los más de tres mil dioses que, una vez más, servían de personificación a elementos estrictamente naturales. De entre las diferentes versiones que existen sobre el origen y naturaleza de éste y de casi todos los dioses, destacaremos una especialmente significativa en este caso, pues se dice que tuvo relación con una de las Musas, Melpómene, con la cual habría tenido unas hijas bien conocidas por sus efectos mágicos y arrebatadores, las sirenas[212], capaces de hacer caer bajo su hechizo al más sabio y prudente de los mortales. Las ninfas, por su parte, habitan siempre en algún lugar de la naturaleza, lejos de las ciudades y las convenciones humanas, pues constituyen,

[210] Platón, *Fedro*, 230b-c.
[211] Actualmente es llamado Aspropótamo y desemboca en el mar Jónico por el golfo de Patras.
[212] Ovidio, *Metamorfosis*, vv. 550-570.

precisamente, la personificación de los bosques, los manantiales o las montañas, cuya fecundidad representan. No sorprende, así pues, que sean mencionadas en un lugar como éste en el que se encuentran Fedro y Sócrates, cuya naturaleza es resaltada por Platón, como vemos, a través de muy diferentes medios artísticos y recursos míticos.

Ante las anteriores palabras de Sócrates, que se ha mostrado entusiasmado y, sobre todo, sorprendido por la belleza del lugar, Fedro se asombra de que tales reacciones provengan de un ateniense, pues no se encuentran muy lejos de los muros de la ciudad, y cualquier ciudadano, en condiciones normales, debería conocer estos parajes. Su reacción, por lo tanto, parece más propia de un extranjero que de alguien que ha pasado su vida entera en Atenas. Y es que, a pesar de la extraordinaria influencia que el entorno va a ejercer en Sócrates, de lo poco habitual de la escena que aquí se nos presenta, Platón quiere conservar la imagen del maestro con cierta fidelidad, al menos en la primera mitad de la obra, hasta que pronuncie su segundo discurso. Hasta ahora, lo que encontramos de diferente en la representación del maestro es, justamente, el hecho de que haya salido de los muros y se encuentre en plena naturaleza expuesto a una influencia por la cual, según parece, nunca se sintió atraído. Sócrates, por lo tanto, aunque se asombra de la belleza del lugar, completamente desconocida para él y cuyos efectos se comprobarán más adelante, muestra una actitud que se corresponde a la perfección con su personalidad. No ha sido la propia naturaleza lo que le ha impulsado al paseo con Fedro; y eso es lo que desea explicarle antes de que comience a leer el discurso: "*Perdóname, buen amigo. Soy amante de aprender* (*φιλομαθὴς γάρ εἰμι*). *Los campos y los árboles no quieren enseñarme nada, y sí los hombres de la ciudad. Pero tú ciertamente pareces haber encontrado un remedio* (*φάρμακον*) *para hacerme salir. Porque, de la misma manera que los que agitan delante de las bestias hambrientas una rama o un fruto las hacen andar, tú, tendiendo ante mí discursos en un volumen, está visto que me harás dar la vuelta a toda el Ática y a cualquier otro lugar que te venga en gana. Pero de momento, llegado aquí, me parece que me voy a acostar. Tú escoge la postura en la que creas que leerás con mayor comodidad, y lee*"[213]. Por estas palabras, y recordando a los primeros filósofos, nos damos cuenta de que el giro que tuvo lugar en la filosofía con la aparición de Sócrates fue cuestión de método más que de contenido, pues ya hemos dicho que los presocráticos no estaban al margen del hombre y lo humano, sino que constituía también una de sus principales preocupaciones. Sin embargo, es cierto que, en el caso de los filósofos milesios, se habla de los primeros científicos, ya que estos pensadores hacían partir su investigación de la observación de la naturaleza, de un asombro semejante al que aquí está mostrando Sócrates. Éste, por el contrario, preocupado como estaba por la *ψυχή* y por el bien de la polis, buscó las respuestas filosóficas en la conversación, no en el discurso ni en el razonamiento del individuo aislado, sino en el contacto con los hombres, en esa palabra y pensamiento compartido que responde a eso que se llama diálogo.

[213] Platón, *Fedro*, 230d-e.

Pero será precisamente la conversación lo que se interrumpa, pues Fedro se dispone ya a leer el discurso de Lisias. Aunque considero que es una cuestión de poca importancia para nuestro análisis, debemos comentar algo acerca de la autenticidad del discurso que analizaremos a continuación. El asunto, todo hay que decirlo, tiene mucho más de filológico que de filosófico[214] y, a pesar de que las interpretaciones del discurso no dependen de manera directa del hecho de que sea original o imitado, hemos de decir algo sobre el particular, en buena medida porque contribuye a mejorar nuestro conocimiento de la difícil relación entre Lisias y Platón.

LISIAS

Lisias, como hemos dicho, es el otro gran personaje del *Fedro*. Aunque no interviene en el diálogo, está presente a través de un escrito suyo que su admirador y discípulo conserva. No obstante, las palabras que Fedro lee resultan ser para Sócrates infinitamente más estimulantes que las que él pronuncia por sí mismo, limitándose, casi siempre, a dar la razón o seguir la corriente. El discurso adquiere en la obra mucho mayor protagonismo que el lector del mismo, por cuanto constituye el motivo por el que Sócrates se decide a salir de la ciudad y acompañar a Fedro en su paseo. Además, su estructura y el contenido suponen también un punto de partida en torno al cual girará gran parte de la discusión posterior.

Pero, antes de analizar dicho discurso, debemos comentar, a modo de preámbulo, algo acerca de la personalidad de este orador[215]. Si bien es cierto que la historia reserva un lugar más destacado a rétores como Gorgias, Isócrates o Demóstenes, también lo es que Lisias debió de ser una personalidad conocida e influyente en la sociedad ateniense. Era algo mayor que Platón, pues parece que nació en 444 o 443 a. C. Su familia es conocida por todos aquellos que se hayan acercado a la *República*, ya que, al inicio de la obra, Glaucón y Sócrates marchan a casa de Céfalo, padre de Lisias, Polemarco y Eutidemo. Quizá la lectura aislada del *Fedro* convierta en sorprendente la relación que Sócrates mantiene con la familia de Lisias, atendiendo a las primeras palabras que el patriarca pronuncia al recibir la visita del filósofo: "*¡Oh, Sócrates, cuán raras veces bajas a vernos al Pireo! No debía ser esto; pues si yo tuviera aún fuerzas para ir sin embarazo a la ciudad, no haría falta que tú vinieras aquí, sino que iríamos nosotros a tu casa*"[216]. La amabilidad y la confianza llegan a tal extremo que resultan inusuales. El anciano Céfalo pudo ser incluso amigo de Sócrates y debió de ser también una persona muy respetada en Atenas, aun siendo un meteco procedente, al parecer, de Siracusa. Pericles, en su afán de hacer llegar a la ciudad a su

[214] Por esta razón, considero que lo mejor es remitir al lector interesado en tan minucioso asunto, a la bibliografía que ofrece Emilio Lledó en una nota de su traducción: Platón, *Diálogos*, III (*Fedón, Banquete, Fedro*), op. cit., pp. 317-318.
[215] Gran parte de los datos históricos mencionados han sido tomados de dos textos de Fernández-Galiano: uno es su Introducción en Lisias, *Discursos*, Barcelona, Alma Mater, 1953, y el otro su artículo: Fernández-Galiano, M., "Lisias y su tiempo", en *Estudios Clásicos*, 10, 2, 1953, pp. 71-82 y 105-116.
[216] Platón, *República*, 328c.

máximo esplendor, convocó a muchos de los más destacados artistas e intelectuales de la época, así como a hombres de negocios, entre los que se encontraba Céfalo, cuya bonanza económica comprobamos también en los testimonios de Platón. No obstante, Lisias tuvo poco tiempo para disfrutar de la fortuna familiar, debido a los desgraciados acontecimientos que tuvo que sufrir en los últimos treinta años del siglo V a. C. Céfalo murió en el 429, cuando Polemarco se convierte en el cabeza de familia y Atenas empieza a sufrir el desgaste de la guerra contra Esparta. Lo más conveniente, en ese momento, es alejarse de la ciudad, por lo que los hermanos marchan a Turios, donde Polemarco puede cultivar su afición por la filosofía y Lisias iniciarse en los estudios de retórica, además de continuar con los negocios y con una vida de cierta opulencia. Fernández-Galiano nos explica muy bien los tres grandes intereses de Lisias: "*No son, pues, muchos datos, pero sí los suficientes para marcarnos las tres direcciones, no opuestas, pero sí más bien dispares que intentará constantemente seguir el orador a lo largo de su dilatada vida: la política en sentido democrático, con la defensa de unos ideales que indudablemente sintió siempre Lisias; la retórica al modo gorgiano, tan llena de prestigio por entonces en Atenas, y -¿por qué no?- la práctica de un negocio que, dadas sus grandes dotes mercantiles, le permita vivir con desahogo y cultivar tranquilamente sus aficiones políticas y literarias*"[217]. Siendo realistas, hay que afirmar que el pobre Lisias no vio colmada ninguna de sus aspiraciones, a pesar de que durante toda su vida intentó darles cumplimiento. Especialmente mal fueron las cosas a partir de 411, fecha en que Polemarco y Lisias han de regresar a Atenas, pues son desterrados por el partido siracusano, donde no podrán actuar en política por su condición de metecos.

De esta época, en la que nuestro personaje aún es un simple aprendiz de retórica, parecen ser sus primeros discursos, entre los que cabe destacar un *Erótico*, el mismo que Fedro leerá en el diálogo que lleva su nombre y del que posteriormente habremos de decir algo. Sin embargo, sus discursos no eran muy apreciados. Y, aunque parezca difícil, las cosas empeorarán notablemente con la llegada de los Treinta Tiranos, de cuyo comportamiento tenemos buena noticia gracias, entre otros escritos, a la *Carta VII* de Platón y al discurso *Contra Eratóstenes* de Lisias, en el que encontramos una narración desgarradora del asesinato de Polemarco y del saqueo de todos los bienes familiares que el trabajo durante largos años les había proporcionado lícitamente. Se refugia en Megara y, al año siguiente, se une a Trasíbulo para regresar a Atenas con el propósito de instaurar por la fuerza la derrocada democracia. Sin embargo, a pesar de su inestimable ayuda reclutando soldados y sirviendo a la causa, se mantiene su condición de meteco. Terminada la guerra, Lisias ha perdido todo cuanto tenía y, además, la restaurada democracia, como bien sabemos por casos como la condena de Sócrates, se convierte, en ocasiones, en un instrumento de represión y venganza. Curiosamente, la desgracia y la indigencia fueron factores decisivos para la fama de Lisias, pues a partir de entonces ha de dedicarse a escribir discursos para que otros puedan defenderse ante los tribunales, convirtiéndose en un excepcional logógrafo, aunando sus conocimientos

[217] Fernández-Galiano, M., "Lisias y su tiempo", op. cit., pp. 75-76.

de retórica con sus amargos sentimientos originados por la pérdida de familiares y amigos y de toda su hacienda. Su más famoso discurso es el ya mencionado *Contra Eratóstenes*, quien se encargó personalmente de la detención de su hermano Polemarco y con quien tenía, en consecuencia, una cuenta pendiente. Pero, en aquel ambiente, más preocupado por no volver a las guerras y las disputas que por impartir justicia, el acusado es absuelto, a pesar de la reconocida valía del discurso de Lisias.

Así pues, puede decirse que se convirtió en un maestro de la oratoria judicial y forense como medio para protestar y buscar satisfacción ante todo aquello que la fatalidad y las múltiples corrupciones atenienses le habían arrebatado. Dedicado a estos menesteres debió de pasar el resto de su vida, que concluyó, al parecer, en torno al año 360 a. C., por lo que cabe la posibilidad de que estuviera vivo cuando Platón escribió el *Fedro*[218]. No cabe duda de que su relación con el filósofo era notoriamente peor que la que éste mantenía con su padre y su hermano, por quienes siempre muestra un enorme respeto. La verdad es que no conocemos demasiados detalles acerca del porqué de la animadversión que Platón sentía hacia Lisias. Podemos suponer que el filósofo condena a todos aquellos que restauraron en Atenas una democracia tan corrupta como para asesinar al mejor de sus ciudadanos; pero lo cierto es que Lisias no debía de estar menos descontento con un sistema que no le devuelve su hacienda saqueada, ni le concede la deseada y probablemente merecida ciudadanía y, peor aún, que no condena a quienes asesinaron y arruinaron lo más valioso de su vida. Y no cabe alegar que Platón, buen conocedor de la familia de Lisias y sus asuntos, no estuviera al corriente de esta situación. Sin embargo, el discurso erótico que se presenta en el *Fedro* supone el más claro ejemplo de una disertación mal construida, especialmente por lo que respecta a su forma, pero también en cuanto a su contenido. Lutoslawski afirma que el mencionado *Erótico* de Lisias pudo ser escrito en respuesta a las teorías presentadas en el *Banquete*, por lo que Platón escogió posteriormente su discurso a modo de venganza[219]. Sin embargo, y aunque esto supondría una razón de mucho peso para explicar el ataque platónico al orador, no parece que la obra de Lisias haya sido escrita en las fechas que aquel intérprete supone: el *Contra Eratóstenes*, que podemos establecer como uno de los iniciadores de su serie de discursos fúnebres y judiciales, pertenece al 403 o 402 y parece claro que el parodiado en el *Fedro* se escribió con anterioridad. Siendo esto así, la hipótesis anterior resultaría tan absurda como afirmar que Lisias está criticando una obra que Platón redactará, al menos, veinte años después.

Cuestión aparte es la de la autenticidad del discurso, es decir, si Platón de verdad está transcribiendo un discurso escrito del propio Lisias, o bien está imitando su estilo, así como parafraseando el contenido del mencionado *Erótico*. Y tal cuestión se plantea

[218] Mencionaré esta cuestión a pie de página por tratarse de un tema marginal. Sin embargo, es sorprendente comprobar la diversidad de opiniones existentes. Por los datos que he podido recopilar, la fecha de la muerte de Lisias varía desde el 380 a. C. hasta el 360. Aquí nos acogemos a las referencias que nos ofrece Fernández-Galiano, que parece ser uno de los que más ha estudiado y traducido a Lisias. Sin embargo, Hackforth afirma con rotundidad que la fecha de su nacimiento es incierta, pero murió en torno a 379, fecha claramente anterior a la redacción del *Fedro*.

[219] Lutoslawski, W., *The origin and growth of Plato´s logic*, Hildesheim, Olms, pp. 355-356. En realidad, el autor está citando una idea de otro intérprete, Teichmüller.

debido a que el estilo que encontramos en esta disertación es muy semejante al del famoso orador, por lo que cabe pensar que, o bien es un discurso suyo, o bien Platón, cuya capacidad literaria y dramática conocemos bien por el *Protágoras* o el *Banquete*, está imitando con maestría el estilo característico de Lisias. Sabemos que el filósofo no suele combatir con un enemigo ficticio, a pesar de que sus opiniones, casi siempre transmitidas por Sócrates, acaban imponiéndose habitualmente en los diálogos. No obstante, podemos tomar las opiniones de la mayoría de los personajes como reales, y si aparecen en las obras de Platón es precisamente porque éste las tenía muy en cuenta. Siendo así, no sorprendería el hecho de que el discurso fuese auténtico, tal como lo pretende Diógenes Laercio[220]. Pero el hecho de que el filósofo no compita con un enemigo ficticio no implica que el discurso haya de ser auténtico y no imitado. Luis Gil nos ofrece algunas referencias de estudios filológicos[221], uno de los cuales muestra que en este discurso se incluyen ocho palabras y catorce locuciones que no aparecen en la obra conservada del propio Lisias. Con lo cual, a pesar de que no puede ofrecerse una prueba irrefutable, creemos que Platón bien pudo componer este discurso a imitación de los de Lisias, que, sin duda, conocía bien.

EL PRIMER DISCURSO

Pero centrémonos ya en el discurso escrito. Anteriormente, ha adelantado Fedro el tema del mismo, cuando le ha contado a Sócrates que venía de casa del orador, donde pasó la mañana: "*En efecto, ha representado Lisias en un escrito a un bello mancebo requerido de amores* (*πειρώμενόν τινα τῶν καλῶν*), *pero no por un enamorado; que en esto mismo reside la sutileza de la composición, puesto que dice que se ha de otorgar el favor a quien no está enamorado* (*χαριστέον μὴ ἐρῶντι*) *con preferencia al que lo está*"[222]. Y no deja de resultar paradójica la propia presentación del discurso, pues parece un poco extraño requerir de amores, por utilizar la misma expresión, no estando enamorado. Sin embargo, es ésta una de las razones por las que Fedro admira tanto a Lisias y sus palabras, pues son capaces de otorgar cierta verosimilitud a una tesis que, a primera vista, resulta disparatada.

Con anterioridad al *Fedro*, podemos tomar dos puntos de referencia, cuya semejanza con el uno, y contraste con el otro, nos ayudarán a delimitar las coordenadas dentro de las cuales se organiza el discurso. La primera de ellas la encontramos en la *República*, a propósito de la visita de Sócrates al Pireo, a la casa del honorable Céfalo, padre de Lisias y hombre muy respetado, como decimos, por Platón. Este acontecimiento nos lleva a situar la acción dramática del diálogo en torno al 430 a. C., pues el cabeza de familia murió en el 429, y podemos suponer que la razón por la que solamente se mencione la presencia de Lisias es su juventud en tal fecha, pues contaría con apenas catorce años. No obstante, las palabras de Céfalo adquirirán una especial

---

220 Diógenes Laercio, III, 25.
221 Platón, *Fedro*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, pp. XXXI-XXXII.
222 Platón, *Fedro*, 227c.

relevancia, en primer lugar por la fuerte presencia que tiene este personaje en la escena y, en segundo, por el acuerdo que muestra Sócrates con todo aquello que dice. Martha Nussbaum ha sabido entender con brillantez la importancia de este pasaje, en el que, como en aquel más conocido del *Gorgias*, se especifica que lo que está en juego es decidir el modo de vida que haya de llevarse, razón por la que es necesario discutir acerca de cuál es el mejor, qué es lo más valioso de la vida humana. Y lo interesante es comprobar cómo la concepción del propio Céfalo responde perfectamente a la que esperaríamos de un hombre respetable, sabio y anciano. Elogia la compañía de Sócrates por encima de todo, pues los placeres de la conversación son los que están al alcance de su mano, cuando su cuerpo, castigado por la edad, ya no experimenta los deseos propios de la juventud. A su vez, Sócrates se entusiasma con la compañía de un hombre de su talento y de su edad, pues los ancianos han recorrido ya un largo camino, lo cual permite valorar los asuntos humanos desde una perspectiva ventajosa, en la medida en que pueden conocer mejor una característica de lo real que interesa especialmente a Platón: su estabilidad. Y no ya en un sentido estrictamente ontológico, sino simplemente entendiéndola como una característica plenamente temporal, es decir, que un anciano tiene suficiente experiencia como para distinguir lo efímero de lo duradero, lo que es digno de buscarse y lo que no. Al joven le falta la perspectiva a largo plazo, de manera semejante a la discusión en torno al arte de la medida y la balanza de los placeres en el *Protágoras*. Lo intenso suele estar reñido con lo estable y duradero, de manera que un pequeño placer que no reporta dolor, como el de la conversación, proporcionará más placer a lo largo de una vida que el sexo o las riquezas, que, a pesar de su intensidad y apariencia irresistibles, poseen una estabilidad casi nula y se vinculan siempre a un deseo tan intenso que su insatisfacción resulta, sin duda, dolorosa.

Céfalo, a quien Sócrates ha preguntado por las ventajas e inconvenientes de la vejez, afirma sentirse tranquilo, siendo así que no tiene motivos para echar de menos los ajetreos de la juventud, cosa habitual entre los hombres de su edad. A través de la anécdota que reflejan las siguientes palabras, cuya semejanza con algunos pasajes del discurso de Lisias será evidente, podemos entrever toda una concepción del valor y la vida buena, que no parece disgustar a Sócrates: "*en una ocasión estaba junto a Sófocles, el poeta, cuando alguien le preguntó: «¿Qué tal andas, Sófocles, con respecto al amor? ¿Eres capaz todavía de estar con una mujer?». Y él repuso: «No me hables, buen hombre; me he librado de él con la mayor satisfacción, como quien escapa de un amo furioso y salvaje* (*λυτῶντά τινα καὶ ἄγριον δεσπότην*)*». Entonces me pareció que había hablado bien, y no me lo parece menos ahora; porque, en efecto, con la vejez se produce una gran paz y libertad* (*εἰρήνη γίγνεται καὶ ἐλευθερία*) *en lo que respecta a tales cosas. Cuando afloja y remite la tensión de los deseos* (*αἱ ἐπιθυμίαι παύσωνται*)*, ocurre exactamente lo que Sófocles decía: que nos libramos de muchos y furiosos tiranos*"[223]. ¡Cuánto más cerca están estas palabras de la concepción del *Fedón*, que de los últimos discursos del *Banquete*, que Platón ha redactado tan poco tiempo

[223] Platón, *República*, 329b-d.

atrás! Precisamente en un texto del *Fedón*, hace Sócrates alusión a la inseparable unión de placer y dolor[224]. En varios pasajes se refiere Platón a estas cuestiones, al placer como liberación de un dolor, como repleción de un vacío, o como satisfacción de un deseo[225]. Pero es precisamente este último asunto el que aparece en las palabras de Céfalo, que no se refiere a satisfacciones ni a dolores, sino a la supresión del deseo como fórmula para encontrar la calma, pues ya vemos que tal cosa implica paz y libertad, frente a la esclavitud del hombre joven, con sus deseos y ambiciones. La relación con las palabras del discurso de Lisias es evidente, pues su teoría general afirma que se debe ceder ante el que realmente no desea.

Pero también me gustaría señalar otra concordancia, la que existe entre las palabras de Céfalo y la discusión entre Sócrates y Calicles en el *Gorgias*. En especial, quiero referirme a unas palabras que, generalmente, no son tenidas muy en cuenta por ser puestas en boca del agresivo Calicles, a pesar de lo cual estoy convencido de que resultaban muy significativas para el propio Platón, al constituir una objeción muy seria a su concepción de la vida buena. Ya hemos comentado la influencia órfica en los mitos del *Gorgias*, especialmente cuando el autor se refiere a los condenados que tienen que llenar unos toneles agujereados. Frente a esa terrible imagen, Sócrates propone una vida de moderación, casi de total renuncia, en la que se reduzcan al mínimo los deseos, para no tener que pasar por el sufrimiento de satisfacerlos una y otra vez. Pero la respuesta de Calicles es la siguiente: "*No me persuades, Sócrates. Para el de los toneles llenos, ya no hay placer alguno, pues eso es precisamente lo que antes llamaba vivir como una piedra; cuando los ha llenado, ni goza ni sufre. Al contrario, el vivir agradablemente consiste en derramar todo lo posible*"[226]. Es evidente que tampoco podemos identificar la postura platónica con estas palabras; sin embargo, no es Calicles uno de esos personajes que se contenta con dar la razón a Sócrates constantemente, o que no sabe qué objeciones plantearle. Antes bien, es un personaje que tiene muy claro lo que piensa y lo que quiere. Y esa vida de tranquilidad, enteramente semejante a la vida que Céfalo afirma llevar después de que sus deseos hayan cesado, en la que nuestro tonel está lleno y no se necesita nada más que disfrutar de la tranquilidad, y casi de la inacción, le resulta una actividad propia de una piedra o de un cadáver. Es cierto que su propuesta de vida disoluta genera graves perjuicios, pero el lector que busque el desarrollo y la evolución del pensamiento platónico a lo largo de los diálogos, descubrirá que Platón no rechaza por entero las propuestas de Calicles. En definitiva, como ya se dijo, el *Gorgias* afronta de manera directa una cuestión que aquí nos interesa especialmente: la de saber cuál es el mejor género de vida que el individuo puede llevar, lo que se ha llamado la cuestión de la vida buena. No tenemos tiempo para detenernos en el análisis de una obra tan interesante como el *Filebo*, uno de los últimos diálogos de Platón, en el que se comprueba la tremenda evolución del pensamiento del autor, y se destacan muchas de

---

[224] Platón, *Fedón*, 60b.

[225] Véanse, Russell, D. C., *Plato on pleasure and the good life*, Oxford, Oxford University Press, 2005; Martos, J. F., "El tema del placer en Platón", en *Estudios Clásicos*, 108, 1995, pp. 21-45; y García Peña, I., "La evolución de la teoría platónica del placer", op. cit.

[226] Platón, *Gorgias*, 494a-b.

las consecuencias de ese giro en su filosofía y su ética, cuyo lugar decisivo es, sin duda, el *Fedro*. Allí, en una discusión que en muchos aspectos recuerda a la del *Gorgias*, el punto de partida lo constituye un término medio entre las posturas de Sócrates y Calicles. Ni el simple placer ni el solo conocimiento pueden identificarse con el bien, pues a ambos les falta algo valioso que forma parte de esa mezcla de componentes que es la *εὐδαιμονία*. No es digno de llamarse filósofo quien considere que el intelecto no tiene lugar alguno en la vida buena del individuo; pero ahora reconoce Platón que una vida sin placer ni dolor es quizá algo propio de la inmutable divinidad, pero no es realmente una vida humana; la cual, se diga lo que se quiera, es la que interesa a Platón[227].

En cualquier caso, volviendo al asunto del discurso de Lisias y a su semejanza con las palabras de su padre en la *República*, la paz y la libertad de las que habla Céfalo parecen encaminadas, como muchos de los primeros diálogos platónicos, a encontrar un estilo de vida que libere al hombre de la indefensión ante la *τύχη*, de los múltiples elementos que hacen de la vida del hombre algo frágil y vulnerable. "*El ciudadano democrático medio se halla en el mayor de los peligros, pues atribuye valor a actividades y objetos inseguros que probablemente perderá tarde o temprano*"[228]. Es este un asunto sobre el que, sin duda, volveremos en varias ocasiones; no obstante, desearía añadir ahora algunas consideraciones al respecto. No cabe duda de que Platón busca, en múltiples ocasiones, establecer un género, un estilo de vida que aporte seguridad, estabilidad y felicidad al individuo. Y está claro que no le satisfacen en exceso los antiguos modelos de *ἀρετή*, siempre dependientes de la épica, homérica en especial. Tampoco la nueva moral trágica y sofística. En cambio, la propuesta socrática, con claros tintes intelectualistas, supone para el filósofo un punto de partida y una influencia que nunca desaparecerá. De ahí que, inicialmente, las actividades filosóficas y lo estrictamente racional gocen de un peso incomparable en los primeros diálogos platónicos, pues hay que comprender las esperanzas que el filósofo puso en este modelo de vida como camino hacia la felicidad e incluso la salvación, tal como se afirma en un texto ya citado del *Protágoras*. No podemos aquí analizar con detenimiento la importancia que posee el concepto de *τέχνη* en el marco de su filosofía. Sin embargo, sí que podemos señalar que es algo natural el hecho de que Platón intentase basar la conducta individual en principios absolutos, de la misma manera que después se hará con el conocimiento en general, aportando así la estabilidad que, como el anciano Céfalo, parece condición indispensable para una felicidad plena. Es de sobra conocido el pasaje en que Aristóteles[229] se refiere a las influencias ejercidas sobre Platón, donde también menciona la búsqueda socrática de las definiciones y la teoría heraclítea del flujo universal. Esto, desde luego, es importante, pues para escapar del relativismo al

---

[227] Véase el inicio del *Filebo*, desde 11a hasta 21e, donde Protarco afirma que, de los géneros de vida que han sido propuestos, la prudencia sin placer y el placer sin entendimiento: "*Ninguna de estas dos vidas, Sócrates, sería, para mí al menos, elegible, ni tampoco, creo yo, le podría parecer nunca a otro*".
[228] Nussbaum, M., *La fragilidad del bien*, op. cit., p. 195.
[229] Aristóteles, *Metafísica*, 987a-b.

que parece conducir una determinada interpretación de la filosofía de Heráclito[230], las definiciones que Sócrates intentaba alcanzar en sus conversaciones callejeras se ofrecían como un remedio, como una apuesta por la estabilidad, que después el discípulo, por medio de su teoría de las Ideas o Formas, establecería como esencias con existencia propia. Pero también es destacable otro hecho, a saber, que no fue Platón el único que pretendió seguir este camino, sino que más bien se deja llevar por una corriente general, por el curso inexorable de la cada vez más avanzada civilización humana, especialmente, y la palabra aquí es perfecta, en sus aspectos técnicos. En una excelente obra de Vives, muy actual a pesar del paso del tiempo, podemos encontrar un análisis de las diferentes *τέχναι* que progresivamente se fueron perfeccionando, basándose en principios fijos y estables, conforme a las cuales el individuo podía guiarse sin miedo a equivocarse: "*Era una época que acababa de superar los métodos primitivos meramente empíricos y de tanteo, y se sentía orgullosa de haber conquistado nuevos métodos racionales y garantizados. Parte de este orgullo se manifiesta en el afán de codificar y sistematizar en «tratados» fácilmente asequibles los conocimientos prácticos*"[231]. Siendo así, ¿por qué hemos de sorprendernos de que Platón buscase una guía racional para la conducta del individuo, cuando el intelecto humano ha demostrado ya que puede establecer principios estables para la correcta realización de determinadas actividades? Hay que señalar, desde luego, que Platón era muy consciente de la diferencia entre la praxis humana y la producción de sillas o zapatos[232]. La cuestión, claro está, tiene que ver con los fines, pues aquellos principios tan sólo señalan los medios a emplear para alcanzar un resultado concreto; tema diferente es, por lo tanto, el de determinar qué fines son dignos de buscarse y cuáles no. Sin embargo, estableciéndose unos fines universales e inmutables, como pretenden ser las Formas inteligibles, la razón se muestra como guía perfecta de nuestra conducta, lejos de pasiones y deseos que no hacen sino perturbar el buen cumplimiento de los fines.

Con todo esto, lo que pretendo es mostrar, muy brevemente, la raíz del planteamiento de los primeros diálogos; el cual, por cierto, va extremándose paulatinamente hasta llegar al *Fedón*, donde Sócrates parece por fin dar la razón a Calicles, a propósito de la mencionada felicidad de las piedras y los cadáveres, pues afirma que la filosofía no es sino una preparación para la muerte, un método que debe seguirse para alcanzar la tranquilidad y la libertad que Céfalo asegura haber alcanzado con el cese de sus deseos y pasiones, de esos tiranos cuya sede está en lo corporal, fuente de toda perturbación para el intelecto. Lo sensible en general, dando la razón a Heráclito, es esencialmente cambio y, tal como nos lo indica nuestra razón, emparentada con lo inteligible y estable, la felicidad, si no quiere ser un estado

---

[230] Es el propio Platón quien se refiere en múltiples ocasiones a la relación del *πάντα ῥέι* con el relativismo sofístico y, en particular, con la teoría del «hombre medida» de Protágoras. Véase, *Teeteto*, 151e-153e.

[231] Vives, J., *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, Gredos, 1970, p. 56.

[232] Hay un texto interesante en *Gorgias*, 511c-512b, donde Platón se refiere a la neutralidad moral de procedimientos estrictamente técnicos, que realizan su cometido sin discutir las cuestiones éticas que se ha de plantear el filósofo.

transitorio de satisfacción unido intrínsecamente a su opuesto, el dolor, no puede estar supeditada a objetos cambiantes y perecederos, dado que nuestra felicidad adquiriría también esas mismas características. No puede negarse la coherencia de este planteamiento, muy similar al que vamos a analizar a continuación en el discurso de Lisias. Sin embargo, un hombre tan despierto e inteligente como Platón, corregirá notablemente estas tesis y la clave para ello será, una vez más, la evolución de su concepción de la *ψυχή*.

Vayamos ya con el discurso que, en definitiva, ejerce en el drama el papel de motor de toda la acción que Platón va a narrar. Es, como sabemos, objeto de admiración por parte de Fedro, con cuyo elogio de Eros en el *Banquete* compararemos las palabras de Lisias. Ambas disertaciones se presentarán como diametralmente opuestas, haciéndose evidente la fragilidad de las tesis de Fedro, su vulnerabilidad y la facilidad con que se le puede persuadir, pues es éste un personaje cuyas buenas intenciones y su confianza en los demás parecen convertirlo en un hombre tremendamente ingenuo. El texto arranca con estas sorprendentes palabras: "*Mi situación la conoces, y que estimo de nuestra conveniencia el que esto se realice, lo has oído también. Pero no por ello creo justo el no conseguir mi demanda por el hecho precisamente de no estar enamorado de ti*"[233]. A pesar de lo curioso del inicio, cuya estructura no analizaremos todavía, puesto que Sócrates se encargará de ello más adelante, queda ya clara la situación de quien redacta el discurso y, en cierto modo, también la de aquél a quien va dirigido. El primero muestra no estar enamorado del segundo, a pesar de lo cual le dirige estas palabras con el fin de hacer ver a su oyente que debe ceder ante sus requerimientos. Es especialmente interesante la presencia del verbo *συμφέρειν*, utilizado aquí en su acepción de ser útil o provechoso, ya que, a pesar de las apariencias, éste no es un discurso sobre el amor, sino sobre conveniencia y utilidad, sobre lo provechoso de que dos personas que no se aman estén juntas y se concedan mutuamente favores. Por lo tanto, el plano en el que Lisias quiere moverse, o quizá en el que Platón quiere que se mueva Lisias, es el del raciocinio, el del frío cálculo sobre la conveniencia, al margen de las despóticas pasiones que esclavizan al hombre.

Sin duda, y a pesar de que encontramos muy diversas tesis en los discursos del *Banquete*, nunca habíamos leído nada semejante en los diálogos platónicos. Algunos intérpretes de su filosofía afirman que el discurso supone una muestra más del estilo retórico, tan difundido por los sofistas: se trata de defender una tesis con inteligencia, al margen de que su contenido sea verdadero o falso[234]. El propio Guthrie, siguiendo a Taylor[235], afirma que la tesis aquí defendida resulta ofensiva, incluso para aquellos griegos que aprobaban la pederastia, como parece que lo hacía, por ejemplo, Pausanias quien, sin embargo, distingue en su elogio dos tipos de Eros.

---

[233] Platón, *Fedro*, 230e-231a.
[234] Sinaiko, H., *Love, Knowledge and Discourse in Plato*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, p. 26.
[235] Guthrie, W. C. K., *Historia de la filosofía griega*, op. cit., vol. IV, p. 383; Taylor, A. E., *Plato: The man and his work*, Londres, Methuen, 1926, p.302.

Ya hemos dicho que, bien analizado el discurso, tiene que ver más con el beneficio que con el amor, por lo que Lisias enumera a continuación una serie de afirmaciones destinadas a probar lo ventajoso de la compañía de quien no está enamorado. Sin embargo, de manera enteramente opuesta al discurso de Fedro, con el que ahora lo compararemos, se centra más en los perjuicios que causa el estar enamorado que en los beneficios de no estarlo. Así, el discurso continúa con estas palabras: "*Los enamorados se arrepienten de los beneficios que hacen, tan pronto como cesan en su deseo* (*ἐπιθυμίας παύσωνται*). *En cambio, los que no lo están no tienen ocasión en que les toque arrepentirse. Como no obran bajo el imperio de su pasión, sino de grado, pueden decidir mejor que nadie sobre sus asuntos personales, y hacen sus beneficios con arreglo a sus posibilidades*"[236]. Tales afirmaciones no podrían estar más próximas a las pronunciadas por Céfalo en la *República*, donde manifiesta que el deseo es la fuente de todas las preocupaciones y casi de todos los males del hombre. Tanto es así que, en el texto anterior, se dice que los enamorados no actúan voluntariamente (*ἑκόντες*) sino sometidos a esa fuerza, obligación y necesidad (*ὑπ᾽ ἀνάγκης*) que es la pasión.

Cuando lleguemos al primer discurso de Sócrates tendremos que referirnos a varios pasajes de los diálogos anteriores al *Fedro*. Sin embargo, resulta ahora conveniente fijarse en la proximidad de lo aquí expuesto con algunas de las frases de Sócrates en el *Fedón*. Siendo así, no sorprende la estrecha amistad entre Céfalo y el maestro de Platón, pues parecen estar de acuerdo en la fuente de las perturbaciones humanas, así como en el remedio para escapar de ellas. Ya hemos dicho que el orfismo está presente en aquel diálogo como en ningún otro, identificando al hombre con su alma, y entendiendo ésta simplemente como un *νοῦς*, como fuente de vida (pues este significado siempre está implícito en la concepción filosófica de la *ψυχή*) y núcleo del pensamiento. Así, el cuerpo sólo puede ser un obstáculo y sus deseos y necesidades suponen únicamente trastornos para el recto razonar del alma. Respecto a ésta, afirma Sócrates que "*reflexiona, sin duda, de manera óptima, cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino que ella se encuentra al máximo en sí misma, mandando de paseo al cuerpo, y, sin comunicarse ni adherirse a él, tiende hacia lo existente*"[237]. Incluso los sentidos ofrecen una información que muchas veces el intelecto muestra como errónea. El cuerpo, en esta obra, es fuente de todos los deseos, siendo evidente su vínculo con el placer y el dolor. Los sentidos, ligados como están a lo corporal, son considerados sólo en cuanto fuente de error y confusión. Sin embargo, ya en la *República*, encontramos una nueva perspectiva, muy pocas veces empleada por Platón. Es cierto que en el mismo *Fedón*, así como en el *Banquete*, la escasa valoración del conocimiento aportado por los sentidos no excluye la atribución de un papel fundamental en el ascenso hacia las Ideas, pues no podríamos buscar lo bello en sí, si la vista no nos mostrase previamente sus copias imperfectas, ni tampoco nos preguntaríamos por cuestiones estrictamente racionales, como las

[236] Platón, *Fedro*, 231a.
[237] Platón, *Fedón*, 65c.

matemáticas y geométricas (lo circular, lo recto, la igualdad), si nuestros sentidos no nos advirtiesen de su existencia. Y es que desde un punto de vista no cognoscitivo, sino puramente estético, placeres sensoriales, como los del olfato, como los que Sócrates ha experimentado en su breve paseo con Fedro a orillas del Iliso, "*se producen de pronto con una extraordinaria intensidad, sin que les haya precedido dolor, y al cesar no dejan tampoco dolor alguno*"[238].

Volviendo a las palabras de Lisias, podemos destacar su estilo directo, con frases cortas y concluyentes apoyadas en sucesos que casi todo el mundo ha podido experimentar. Un estilo que, dicho sea de paso, encaja a la perfección con el mensaje que quiere transmitir, pues el orador destacaba por su sencillez y claridad, evitando cualquier exaltación o sentimiento desmedido, que alterase la objetividad de su juicio; incluso cuando se refiere a la muerte de su hermano o a los tiranos que usurparon sus bienes, encontramos una prosa sobria que parece ganar en claridad lo que pierde en capacidad persuasiva, pues no apela al sentimiento del oyente, sino que más bien busca la comprensión por medio de juicios racionales.

Por lo que respecta estrictamente al texto que lee Fedro, se afirma que, cuando cesa el deseo del enamorado y recobra el raciocinio que la pasión le había arrebatado, puede analizar sus actos pasados y arrepentirse de muchos de ellos. En una relación amorosa es habitual, cuando se produce una ruptura o cesa el deseo, que las partes implicadas se arrepientan de haber entregado tanto a la otra persona. Esto, afirma Lisias, no tiene sentido para el no enamorado, pues no actúa de diferentes maneras, sino siempre guiado por lo que considera que es mejor para él. Ya se anticipa aquí la posesión del *νοῦς* del enamorado, que actúa, utilizando un vocabulario moderno, de manera casi inconsciente. De lo que se trata, en definitiva, como en ocasiones anteriores en los diálogos platónicos, es de buscar la felicidad del individuo, el comportamiento que ha de seguir para alcanzarla. Y la propuesta de Lisias está muy clara: cada uno ha de velar por su propio beneficio, para lo cual no hay mejor camino que no dejarse subyugar por las pasiones, por Eros.

Citemos, por contraposición, la frase más destacable de cuantas componen el discurso de Fedro en el *Banquete*; en mi opinión, es ésta, en la que afirma que Eros "*es causa para nosotros de los mayores bienes*"[239]. No puede decirse que sea éste, escogido para tan importante diálogo, un personaje con una personalidad excesivamente marcada, pues es capaz de pronunciar unas palabras como éstas y de admirar como obra maestra, sólo unos años después, el discurso de Lisias. Y si hemos dicho que la tesis que éste contiene resultaba ofensiva para la mentalidad general de los griegos, el elogio a Eros elaborado por Fedro peca del defecto contrario, tan ingenuo como poco original, dado que parece un pastiche de opiniones de poetas anteriores. Si el discurso que ahora admira defiende la tesis de que el amor es una perturbación que nubla el buen juicio y dificulta todo aquello que habría de contribuir al beneficio individual, el que pronunció

---

[238] Platón, *República*, 584b. También en *Filebo*, 51b, se alude a estos placeres puros, como los que producen los olores, los colores, las figuras y los sonidos, sin mezcla alguna con el dolor.

[239] Platón, *Banquete*, 178c.

años atrás pretendía establecer que no hay mayor felicidad que estar enamorado, que Eros es la fuente de inspiración de las mejores y más nobles acciones. Es el más antiguo de los dioses, según han atestiguado tanto Hesíodo como Parménides, siendo así la causa de la buena relación existente tanto entre los dioses como entre los hombres. Pero, siendo evidente que no todo en el universo es amistad y armonía, Fedro debe pensar, aunque no lo mencione, en un principio antitético que constituya la fuente de toda maldad, causante de guerras y enemistades. Eros, sin embargo, es quien nos mueve a las acciones más nobles y valerosas, dado que por amor se han llevado a cabo las mayores hazañas: "*yo, al menos, no sabría decir qué bien para uno recién llegado a la juventud hay mayor que un buen amante y para un amante que un buen amado. Lo que, en efecto, debe guiar durante toda su vida a los hombres que tengan la intención de vivir noblemente, esto, ni el parentesco, ni los honores, ni la riqueza, ni ninguna otra cosa son capaces de infundirlo tan bien como el amor*"[240].

La escasa profundidad y la ingenuidad del discurso responden, sin duda, a la intención de Platón, ya que tampoco sería apropiado que el primer discurso superase a los posteriores. Para corregir muchos de sus errores, y también para cometer otros, toma la palabra Pausanias, muy lejos de la inocencia de su predecesor. Su elogio resulta mucho más sugerente y complejo, dando inicio a la distinción entre dos tipos de Eros, que seguirá Erixímaco en su intervención. Sin embargo, para comprender bien estos asuntos, se han de hacer algunas matizaciones. En primer lugar, en el anterior texto del *Banquete*, al igual que en los citados del de Lisias, encontramos siempre algo que hoy, quizá, puede resultar extraño: nadie se refiere a los amantes o a los enamorados, sino al amante (*ἐραστής*) y al amado (*ἐρώμενος*), como dos polos diferentes de una misma relación. No existe, por lo tanto, una situación de igualdad, sino, más bien, un solicitante y un solicitado; y este último, como hemos visto, es quien ha de decidir si desea o no conceder sus favores al amante. Analizando el discurso de Fedro en casa de Agatón, y sus palabras acerca de las acciones valerosas que inspira el amor, Reale nos dice lo siguiente: "*Aquiles no era el amante de Patroclo, sino su amado, puesto que era más joven y más bello. Y su gesto maravilló a los dioses, ya que es normal que el amante manifieste amor por el amado, mientras que el amor de los amados por los amantes es muchos más tenue (...) no sólo para la opinión común sino para el mismo Platón, el amado, incluso en el mejor de los casos, no puede ser más que una imagen o reflejo del Eros del amante*"[241]. Es, obviamente, muy complicado, tener una idea precisa del modo en que los griegos se relacionaban, en una sociedad tan distante, en muchos aspectos, de la nuestra. Más aún cuando entre los distintos lugares de Grecia había también notables diferencias. Y escribo esto pensando en un asunto que está muy presente en los diálogos en los que se alude a Eros: me estoy refiriendo a la pederastia. No es necesario entrar en demasiado detalle a este respecto, pero sí ha de comentarse que esta separación tan tajante y nítida entre amante y amado se debe, en gran parte, a las habituales relaciones entre un adulto y un muchacho, cuya notable diferencia de

[240] *Ib*.
[241] Reale, G., *Eros, demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004, p. 74.

edad obligaba a tal separación. Es el primero quien siente Ἔρως, quien corteja y persuade al mancebo, mientras éste sólo debe aceptar o rechazar a quien le requiere, pero nunca mostrar pasión o sentir placer[242]. Por eso se concibe el amor proyectado en una sola dirección, aunque, no obstante, también algunas tradiciones mencionan la existencia de un dios[243], Anteros (Ἀντέρως), una personificación de esta concesión de favores o correspondencia amorosa por parte del joven. Es algo así como la pasión que debe sentir el amado, de naturaleza diferente a la del amante, como hemos dicho. Su papel es, por lo tanto, el contrario a Eros, o más bien su complemento, pues fuerza al requerido de amores a corresponder a su amante.

Especial importancia tiene todo este asunto en el discurso de Pausanias, cuya comparación con las teorías de Lisias en el *Fedro* resulta muy interesante. Es destacable el hecho de que su elogio es el segundo en extensión, tan sólo superado por el de Sócrates-Diotima, lo cual hace evidente la importancia que para Platón tienen las tesis de aquel personaje, un hombre culto y no falto de inteligencia, cuya estrecha relación con poetas y sofistas se hace patente en los propios diálogos platónicos. Su primera intención es la de corregir el defectuoso discurso de Fedro, que sólo ha analizado un aspecto del problema. El vínculo entre Eros y Afrodita es obvio para todos los presentes; pero no sólo se debe atender a la archiconocida narración de Hesíodo, en la que la diosa nace a partir de la espuma de los genitales de Urano[244], sino también a la de Homero, quien afirma que es hija de Zeus y Dione[245]. En consecuencia, existe una Afrodita Celeste (Οὐρανία) y otra Vulgar (Πάνδημος), y lo mismo ocurre con Eros. Y así, Pausanias definirá el amor ofreciendo una teoría intermedia entre la ingenuidad de Fedro, para quien todo amor no produce otra cosa que los bienes más excelentes, y la censura de Lisias, que, como su padre, entiende que Eros es un tirano que esclaviza la sensatez humana conduciendo a la infelicidad.

Pero son muchas las notas interesantes de las palabras de Pausanias, personaje que ya apareció en el *Protágoras*, donde se menciona su relación con Agatón que, siendo joven y bello, parece ser su amado y no su amante[246]. Sin embargo, en aquella escena se encuentra escuchando a Pródico, pues la casa de Calias se ha convertido en lugar de reunión de los más eminentes sofistas. Y la relación entre esta tertulia y la de casa de Agatón la ha sabido ver mejor que nadie, en mi opinión, Brochard, quien afirma que: "*el diálogo sobre el amor nos aparece, así, como un ataque vívidamente dirigido contra los mismos sofistas que Platón tan a menudo pone en apuros; pero esta vez es en sus discípulos donde los ataca. Es también un discípulo de Sócrates, Alcibíades, quien pronuncia el último discurso; se verá más adelante que de lo que se trata en el* Banquete *es, sobre todo, de la enseñanza entre maestros y discípulos. El* Banquete *es el*

242 El lector encontrará detallados análisis de esta cuestión en Dover, K. J., *Greek homosexuality*, New York, Vintage books, 1978; y Lasso de la Vega, J., "El amor dorio", en Rodríguez Adrados, M., y otros, *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, Coloquio, 1985, pp. 55-99.
243 Es mencionado en Ovidio, *Fastos*, IV, 1; y Pausanias, *Descripción de Grecia*, I, 30.
244 Hesíodo, *Teogonía*, vv. 190 y ss.
245 Homero, *Ilíada*, vv. 370-430.
246 Platón, *Protágoras*, 315d-e.

diálogo de los discípulos: por sus frutos podemos juzgar la enseñanza de los maestros"[247]. Y es así que las palabras de Pausanias no resultarían sorprendentes de ser puestas en boca del mismísimo Protágoras, pues hacen gala de un relativismo y de una habilidad retórica muy destacables. Se encuentra, por lo tanto, muy lejos de la doctrina platónica, a pesar de lo cual el autor considera importante incluir en su obra una opinión tan difundida e importante.

Pausanias, ya lo hemos dicho, no es tan joven e ingenuo como Fedro, pero su discurso también tiene defectos que habrán de ser puestos de manifiesto y subsanados posteriormente. El amante de Agatón tampoco ofrecerá una definición precisa de Eros, sino que sus argumentos se basarán más bien en un estudio legal y sociológico, ofreciendo datos precisos acerca de lo que establecen las leyes en torno a las relaciones de los amantes en los distintos lugares de Grecia. Pero ya decimos que este hecho no responde a otra cosa que a las influencias y convicciones del propio Pausanias, ya que el amor y todas las acciones que conlleva no son, por sí mismos, buenos ni malos ni tienen, por lo tanto, una esencia fija que pueda ser definida: "*Ninguna de estas cosas en sí misma es hermosa, sino que únicamente en la acción, según como se haga, resulta una cosa u otra: si se hace bien y rectamente resulta hermosa, pero si no se hace rectamente, fea. Del mismo modo, pues, no todo amor ni todo Eros es hermoso ni digno de ser alabado, sino el que nos induce a amar bellamente*"[248]. No es el amor, en consecuencia, el causante de los mayores bienes humanos, tal como había afirmado Fedro, sino que las acciones de los amantes serán las que determinen si su amor cae bajo el dominio del Eros Celeste o del Vulgar. Por eso, tampoco considera correctas las legislaciones sobre el amor de la mayoría de las ciudades griegas pues, o bien lo condenan, o bien lo permiten sin más por considerarlo algo hermoso, de tal manera que no prestan atención al modo en que los amantes llevan a cabo sus acciones. Y quizá se asombre el lector moderno de que existiera una legislación en torno al amor; pero no sorprende en la sociedad griega, ya que el discurso mismo de Pausanias pone en evidencia el hecho de que la relación entre un hombre y una mujer muy poco tiene que ver con el amor. En realidad, la legislación a la que aquí hace referencia es la que tiene que ver con la homosexualidad, bien vista en algunos lugares y mal en otros.

Aunque no puede decirse que la similitud sea completa, sí es cierto que hay bastante semejanza, por un lado, entre su concepción del Eros Vulgar y el amor del que habla Lisias y, por otro, entre la noción del Eros Celeste y el que aparece en el discurso de Fedro. El primero, según podemos deducir de sus palabras, es un amor destinado al placer, que considera al amado como un objeto de deleite y que, por lo tanto, es un amor mucho más corporal que espiritual. Así pues, tal como lo expone Lisias, este tipo de relaciones otorgan al individuo muy poco beneficio a largo plazo, especialmente si se ha dejado arrebatar por la pasión puesto que, en tal caso, el arrepentimiento será una consecuencia inevitable. Por el contrario, el amor celeste, con su carácter más moderado y racional, implica una valoración diferente del amado, dado que, además del placer,

---

[247] Brochard, V., "Sobre el *Banquete* de Platón", op. cit., pp. 50-51.
[248] Platón, *Banquete*, 180e-181a.

busca el perfeccionamiento moral de aquél, así como el propio; algo que Fedro reconoce como bello, fuente de beneficio para todos. Por otra parte, la diferencia que encuentro entre las palabras de Lisias y de Pausanias, refiriéndose a una conducta muy semejante, es la siguiente: para el orador, lo único que puede llamarse con propiedad amor, es el Eros Vulgar, el que arrebata y nubla el juicio impidiendo que los individuos realicen sus acciones con la vista puesta en el beneficio propio. Lo que Pausanias llama Eros Celeste no es para Lisias otra cosa que el raciocinio y la moderación propias de un hombre juicioso, que busca el placer pero no se deja llevar por él de tal manera que le perjudique a largo plazo. Así expresa lo que, en mi opinión, son las palabras decisivas de su discurso: "*los mismos enamorados reconocen que están más locos que cuerdos* (*νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν*)*, y que saben que no están en su sano juicio, pero que no pueden dominarse* (*οὐ δύνασθαι αὑτῶν κρατεῖν*)*. De modo que, una vez recobrada su sensatez, ¿cómo podrían considerar que están bien las cosas sobre las que toman una decisión en ese estado?*"[249]. Hermoso y sugerente es el vocabulario de Lisias; o de Platón imitando a Lisias. Y revela, además, las cuestiones clave sobre las que se asientan sus tesis. El amor Celeste no es amor, para el hijo de Céfalo; es, más bien, una adecuada moderación, es *σωφροσύνη*, un estado en el que podemos, con tranquilidad y libertad, juzgar lo que es correcto y llevarlo a cabo[250]. Eros es, según piensa Lisias, el extremo opuesto, una enfermedad por la cual el individuo no es capaz de gobernarse, de ser dueño de sí mismo; incluso percatándose de ello, no puede revertir tal situación. Y ese estado en que uno no puede dominarse, dejándose llevar por las pasiones, está muy próximo a eso que los griegos llamaban *ὕβρις*, tan presente en los mitos y las tragedias[251]. Es una falta de moderación, un exceso, una transgresión de los límites. Es justamente lo que evita el hombre prudente, el que se domina y no se deja arrastrar por sus pasiones, que conoce aquello del *μέτρον ἄριστον* de los Siete Sabios. En la capacidad de dominar los impulsos más voraces y primitivos reside precisamente la virtud del ciudadano. El propio Pausanias está condenando las relaciones de aquel que no tiene escrúpulos y escoge a un muchacho con el único objetivo del placer corporal. Acepta, en cambio, al amante que se muestra moderado y reflexivo, que admira la inteligencia de los jóvenes por encima de su belleza física. Esto, es cierto, puede verse como un intento de justificación de la pederastia, bajo la apariencia de una búsqueda compartida de la virtud.

En cualquier caso, nos interesa mucho más la distinción hecha por Lisias, que atribuye todo lo que cae bajo el dominio del Eros Celeste al no enamorado, mientras considera al amante presa de la desmesura, de la *ὕβρις*. De ahí el mencionado tema del arrepentimiento, pues cuando el individuo abandona este estado de esclavitud de su

[249] Platón, *Fedro*, 231d.

[250] Considero evidente que lo mejor que se puede hacer es remitir al lector al *Cármides* platónico, donde se discute acerca de este término, así como a la introducción de la traducción de E. Lledó (Platón, *Diálogos*, I (*Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*), op. cit., pp. 319-325), donde se nos proponen como posibles significados del concepto los siguientes: sabiduría, discreción, templanza, autodominio, moderación, castidad, prudencia, disciplina.

[251] Sobre este asunto existe un estudio muy completo: Fisher, N. R. E., *Hybris: a study in the values of honour and shame in ancient Greece*, Warminster, Aris & Philips, 1992.

raciocinio y sensatez, se asombra de su anterior comportamiento, carente de la cordura propia del buen ciudadano.

Continúa, así pues, su discurso, enumerando una serie de inconvenientes que encuentra en el comportamiento del enamorado. Si lo que se pretende encontrar es compañía, amistad y placer en otra persona, la elección resulta mucho más fácil cuando se busca entre los no enamorados. Pero, sin duda, uno de los argumentos más poderosos de su discurso es el que se refiere a los miedos del amante. No se puede negar que existe cierto afán posesivo en el enamoramiento, hecho que el orador explota a la perfección en pro de su argumento. A propósito de los enamorados, afirma Lisias que "*son muchas las cosas que les afligen, y creen que todo sucede en su propio perjuicio. Por ello evitan el trato de sus amados con los demás, temiendo que los que tienen hacienda les sobrepasen con sus riquezas, y que los que están educados les aventajen con su inteligencia. Y según que cada cual posea una buena cualidad, se precaven ante su influencia*"[252]. Aquí, en lugar de semejanza, encontramos una clara diferencia respecto al discurso de Pausanias. Éste, en su intento de justificar la relación entre un hombre y un efebo, esto es, la pederastia, se refiere constantemente a su valor pedagógico, ya que el contacto sexual es sólo una pequeña parte del trato entre ambos. En realidad, el adulto debe ejercer de guía moral para el joven, especialmente en una sociedad, como la preplatónica y presocrática, en la que no existe un sistema educativo, sino que los valores se adquieren a través, como hemos visto, de los mitos y de la poesía, pero también del contacto directo entre los individuos. Quienes podían costearse una educación para sus hijos, contrataban los servicios de una especie de tutores, de pedagogos que acompañaban y aconsejaban en todo momento a los mancebos, tal como lo comprobamos en el propio diálogo *Lisis*[253]. Sin embargo, el valor educativo de las relaciones amorosas era ya tradicional en la Grecia clásica. Y esto, sin duda, está implícito también en el discurso de Sócrates-Diotima, puesto que Eros supone un impulso para avanzar en esa escalera del conocimiento, que permitirá al amante filosófico alcanzar la intuición de las Ideas suprasensibles. Pero lo que nos interesa es destacar el hecho de que Pausanias justifica este tipo de relación, así como el comportamiento del amante, amparándose en los beneficios que reportará al amado, pues podrá aprender de aquél lo que la experiencia le ha enseñado. Así pues, el amante de Agatón, parece afirmar que, mientras el Eros Vulgar es simple deseo de lo corporal, de la unión física, cuyo objetivo no es otro que el placer del amante, el Celeste resulta claramente superior pues, aunque no excluye estos deseos y placeres, tiene su fin último en el perfeccionamiento espiritual del amado, en la consecución de todo aquello que le resulte beneficioso. "*Eros une a dos hombres, maestro y discípulo, Sócrates y cualquiera de sus jóvenes seguidores, y éstos se ponen a filosofar. He aquí lo que todos podían ver en Atenas. La mirada alertada de Platón veía algo más. Veía el despliegue sobre una nueva dimensión del poder del gran Demón: veía que la persona amada aprende y el amante enseña; mas también que este amor es del género de aquellas*

[252] Platón, *Fedro*, 232c.
[253] Platón, *Lisis*, 208b.

cosas de las que «surgen los más profundos pensamientos». Veía, en una palabra, que Eros se transformaba en el más seguro conductor hacia la Idea. Un noble ideal pedagógico, la pedagogía por el amor, quedaba entonces formulado para siempre. La sublimación del eros dorio alcanzaba su coronamiento, a la vez que frente a los ideales estéticos de belleza física, al parecer inseparables de aquel eros, quedaba también postulado un superior ideal de belleza interior"[254].

Lisias, por el contrario, está interesado en explorar ese lado, en cierto modo siniestro, del querer. Esta relación pedagógica, toda serenidad y cordura, sólo es posible si no se ama. Para el orador, querer a una persona significa quererla para sí, desear la posesión exclusiva. Y para ello, el amante es capaz de recurrir a las estrategias más reprobables, que sin duda redundan en perjuicio del amado. El *ἐραστής*, en consecuencia, es esencialmente egoísta, y no duda en engañar al *ἐρώμενος* cuando lo considera conveniente. Es, desde luego, un comportamiento irracional, consecuencia inevitable del estado mental del enamorado, cuyo juicio se ha visto nublado por el deseo de retener a su amado a toda costa. Por eso no es posible ninguna relación de tipo pedagógico que beneficie a éste, sino todo lo contrario, puesto que el amante no dudará en mentir y engañar a aquel a quien ama, intentado apartar su mirada de aquellos que le superan en virtud o posesiones con el fin de que no encuentre alguien mejor a quien entregar su amor, otro amante mejor a quien complacer. Es interesante hacer notar que la concepción de Lisias parece hacer referencia al significado más primitivo de Ἔρως, que debe entenderse como amor y pasión (*ἵμερος*), al margen de los vínculos afectivos e interpersonales que definen a la *φιλία*, que también puede traducirse, en determinados contextos, por amor, pero cuyas connotaciones son bien diferentes y conocidas, mezcla de cariño, respeto y amistad. Es cierto que, en muchísimos casos, Ἔρως y *φιλία* constituyen dos caras de un mismo proceso, a pesar de lo cual puede establecerse una cierta distinción, y el discurso de Lisias es el mejor ejemplo de ello. En el propio *Banquete* platónico hay un pasaje[255] en el que el autor hace notar que el significado de Eros se ha reducido hasta designar solamente la relación entre los amantes, o entre amante y amado, siendo ésta sólo una parte del todo, pues también se puede amar la sabiduría o los negocios, pero no por ello se habla de amantes. Y es cierto que, aunque puede traducirse por amante de la sabiduría, el término filósofo se vincula a la *φιλία* y no a Ἔρως. Y es que, aunque uno puede sentir pasión por su trabajo, sin duda es de una naturaleza diferente a la que sentimos por la persona amada, la cual, a su vez, también es distinta del cariño o del «querer» que sentimos, por ejemplo, por nuestra familia. Así, queda claro que, en general, y en particular en el discurso de Lisias, hay en Eros un componente claramente sexual que permite diferenciarlo de ese amplísimo

[254] Lasso de la Vega, J., "El Eros pedagógico de Platón"; en Rodríguez Adrados, M., y otros, *El descubrimiento del amor en Grecia*, op. cit., p. 131. A pesar de lo valioso de este capítulo, no estamos de acuerdo con la interpretación del autor, quien considera el *Fedro* anterior al *Banquete*, entendiendo que en este diálogo Platón purifica la concepción del amor establecida en aquél, y que niega todo valor al sentimiento y lo sensible, puesto que Eros termina siendo un método moral e intelectual.
[255] Platón, *Banquete*, 205b-d.

espectro de vínculos y sentimientos que abarca el concepto de *φιλία*, aun cuando aquél pueda incluirlos[256].

Sin embargo, esto es algo que no le interesa mencionar al orador, que piensa en un amor desaforado, que sitúa la posesión del amado por encima de cualquier sentimiento de amistad o intención pedagógica. "*Muchos de los enamorados son dominados por el deseo del cuerpo* (*τοῦ σώματος ἐπεθύμησαν*) *antes de conocer el carácter* (*τὸν τρόπον*) *y tener experiencia de las demás particularidades de sus amados, de suerte que para éstos queda en lo incierto si aún querrán ser amigos, cuando cese su deseo* (*εἰ ἔτι τότε βουλήσονται φίλοι εἶναι, ἐπειδὰν τῆς ἐπιθυμίας παύσωνται*)"[257]. A partir de los propios términos empleados en el discurso, puede comprobarse fácilmente la diferencia entre amor y amistad. El primero, según afirma Lisias, está estrechamente vinculado al deseo, *ἐπιθυμία*, especialmente el que tiene que ver con el cuerpo, sin existir una preocupación específica por el carácter, por el alma del amado. Siendo así, al margen de resultar evidente la diferencia frente a las propuestas de Pausanias, y aún más de Sócrates en el *Banquete*, se ha revelado el principal presupuesto sobre el que se basa toda la argumentación de Lisias: para él, *Ἔρως* y *φιλία* son enteramente incompatibles. El enamorado es presa de sus propios deseos y no puede actuar con la sensatez del amigo, con juicio suficiente como para buscar el provecho propio y el de aquellos con los que mantiene ese vínculo de amistad. No es amor para Lisias aquella situación a la que se refirió Pausanias, en la que el amante busca el beneficio y el aprendizaje del amado bajo su guía. No hay nada pasional en estos actos, sino la frialdad y la prudencia de un amigo. Y no cabe duda de que nos encontramos ante la cara opuesta al discurso de Fedro en el *Banquete*, que sólo afronta un aspecto del problema. El joven amigo de Erixímaco sólo ha tomado en consideración lo que Lisias deliberadamente ha omitido, o ha relegado al ámbito del no enamorado: el amante es capaz de sacrificios y heroicidades que jamás habría realizado de no ser por ese impulso irracional y poderoso que es Eros.

Por otra parte, Fedro no ha tenido en cuenta que el enamorado puede romper todos las barreras establecidas por convención o por naturaleza, convirtiéndose en un individuo poseído por la *ὕβρις* y, en consecuencia, un mal ciudadano, presa de terribles vicios, peligroso y digno de compasión mucho más que de admiración, tal como afirma el propio Lisias. Así nos lo explica Rodríguez Adrados: "*El enfermo de amor puede romper todas las conveniencias sociales: entre ellas, el matrimonio, cometiendo adulterio. Puede romper los límites entre los parientes, cometiendo incesto; los límites entre el hombre y el dios, el hombre y el animal. Puede, por deseo exasperado o por celos, cometer toda clase de excesos: abusos, crímenes, venganzas, suicidio. La*

[256] Para profundizar en los matices de todos estos conceptos es recomendable la siguiente obra: Rodríguez Adrados, F., *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid, Alianza, 1995, esp. pp. 19-34, cuyo autor realiza un estudio terminológico previo y recomienda vivamente el uso de los propios vocablos griegos, que no pueden, ni deben ser evitados si se quiere profundizar en los asuntos relacionados con la cultura de la Grecia clásica.
[257] Platón, *Fedro*, 232e-233a.

tragedia recoge muchas de estas historias"[258]. El amor, para los griegos de la época, no estaba tan asociado al noviazgo o al matrimonio como lo está actualmente, sino a otro tipo de relaciones que, como se ve, oscilaban entre la heroicidad y el más absoluto exceso. No hace falta rebuscar demasiado para encontrar ejemplos de ello, pues ya hemos comentado la mención de Aquiles, de quien se puede decir que murió por amor, igual que Alcestis. En el polo opuesto encontramos el ejemplo más evidente, que es el de Paris y Helena, cuyo amor provocó nada menos que una gran guerra, aunque podrían citarse numerosos personajes de la tragedia, que sufren y caen en desgracia por el exceso de su amor; tal es el caso de Hemón en *Antígona* o de Jasón y Medea en la obra de Eurípides.

Después de todo lo dicho, debe haber quedado clara la postura y las intenciones de Lisias. Atribuye al amor todo cuanto conlleva exceso y desgracia, lo cual, obviamente, implica también un perjuicio para el amado. Eros infunde un sentimiento y mueve a un comportamiento enteramente contrapuesto al de un familiar o un verdadero amigo: "*si por ventura se te ha ocurrido pensar que no es posible que exista una profunda amistad, a no ser que se esté enamorado, menester es que reflexiones que en ese supuesto no estimaríamos tanto ni a nuestros hijos, ni a nuestros padres, ni a nuestras madres*"[259]. Lisias tiene razón al afirmar que puede haber amistad sin deseo y pasión y, sin embargo, no acepta que pueda haberla entre amante y amado. En efecto, el amor que se siente por un hijo o un familiar no impide el buen juicio ni la búsqueda del beneficio mutuo, que son los ingredientes que el propio Lisias parece estimar por encima de todo. En un nuevo intento de convencer al amado, que es a quien va dirigido el discurso en su totalidad, el autor reconoce que, siendo los más necesitados los que más agradecen la concesión de favores, precisamente por su condición, cada uno tendrá que pensar en el beneficio que puede obtener del amante. Desde luego, nos encontramos en el polo opuesto del romanticismo ingenuo del discurso de Fedro, pues aquí todo sentimentalismo queda completamente al margen. Ya hemos dicho que en las relaciones homosexuales en Grecia, especialmente en las de tipo pederasta, el amado ha de limitarse a aceptar o rechazar al amante, pero en ningún caso debe experimentar un placer y una pasión semejantes a los de aquél. Por eso, todo termina siendo una mera cuestión de utilidad y beneficio, por lo que el amado deberá pensar quién puede reportarle mayores beneficios, de quién podrá obtener mayor provecho. Y cabe destacar que Lisias no se refiere, como lo hace constantemente Pausanias, a la enseñanza y la experiencia del amante, sino que afirma que conviene conceder los favores "*a quienes, cuando envejezcas, te harán partícipe de sus bienes*"[260].

En conclusión, el discurso del orador, aunque no explícitamente, parece establecer el amor como un mal. No hay nada positivo ni beneficioso en el comportamiento del enamorado, que no es otra cosa que un enfermo incapaz de razonar adecuadamente. Sin embargo, en lugar de una recapitulación de los puntos principales

---

[258] Rodríguez Adrados, F., *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, op. cit., p. 49.
[259] Platón, *Fedro*, 233c-d.
[260] Ib., 234a.

de su exposición, el discurso termina con estas sorprendentes palabras: “*En conclusión, yo por mi parte estimo suficiente lo que ya he dicho. Tú si echas de menos algo, por considerar que se ha pasado por alto, pregúntame*”[261].

PRIMER INTERLUDIO

Finalizado el discurso, Fedro y Sócrates se disponen a comentarlo, que es precisamente para lo que habían iniciado su paseo. La mayoría de los intérpretes de Platón prestan muy poca atención a esta pieza retórica de Lisias, sabiendo que casi todo lo afirmado por él será paulatinamente negado. Lo fundamental que suele destacarse es su papel como parte necesaria de esa totalidad orgánica que es el diálogo. Ha servido, así pues, como presentación, y con sus últimas palabras parece haber concluido el primer acto. Y este breve primer interludio, previo al primer discurso socrático está profundamente impregnado de la *εἰρωνεία* del maestro, bien conocida por el lector habitual de Platón. Y es que el mismo hombre que había afirmado al inicio del *Banquete* “*no saber ninguna otra cosa que los asuntos del amor*”[262], se presenta ahora como un absoluto ignorante que, sin embargo, va a pronunciar dos discursos acerca de Eros. Y su ironía se deja ver ya en las primeras palabras de alabanza al discurso de Lisias. En un principio, parece no querer contradecir a Fedro, quien se muestra entusiasmado con la capacidad expresiva del orador, especialmente con su léxico adecuado y preciso. Pero es evidente que bajo las palabras de alabanza se esconde una crítica radical a un discurso que le ha resultado débil e imperfecto. En su interesante análisis, Ronna Burger pone de manifiesto los graves defectos de un discurso contradictorio, y que no pretende demostrar con argumentos, sino que sus conectivas no pasan de ser meras conjunciones, presentando únicamente ejemplos y datos que nada pueden probar con firmeza[263]. Ya sabemos que este tipo de discursos no eran la especialidad de Lisias, quien se hizo famoso por su oratoria fúnebre y judicial, pues tenía la habilidad para adecuar sus palabras a aquel que iba a leerlas ante los tribunales. Sin embargo, el leído por Fedro parece ajustarse más al estilo retórico de los políticos y oradores, lo cual tiene mucho sentido si nos fijamos en la supuesta fecha de composición del *Erótico* de Lisias, cuando el jovencísimo orador cursaba precisamente sus estudios de retórica y aún no había encontrado su tardía vocación de logógrafo. Y es que su tesis principal, como sabemos, afirma que se deben conceder los favores a alguien como el autor del discurso, entregado a la utilidad y el beneficio de la relación, en lugar de a un loco que se arrepentirá de todo lo dicho y hecho cuando cesen su deseo y pasión. Así pues, dista muy poco de un discurso político en el que el orador pide el voto de los ciudadanos con la promesa de que será beneficioso para ellos.

Sócrates, como decimos, abusa de su ironía y Fedro se percata de ello. Además, como éste ya ha dejado claro que Lisias le parece el mejor escritor de su tiempo,

---

[261] *Ib*., 234c.
[262] Platón, *Banquete*, 177d.
[263] Burger, R., *Plato´s Phaedrus. A defense of a philosophical art of writing*, op. cit., pp. 19-30.

pregunta a aquél si cree que algún griego sería capaz de pronunciar más y mejores palabras en torno al tema del amor. Y, sin abandonar su pretensión de ignorancia, Sócrates se ve obligado a iniciar la crítica del discurso; pero no en su totalidad, pues no ha prestado toda la atención que debía, sino que se ha distraído centrando su mirada en Fedro y en sus ojos, llenos de admiración y entusiasmo mientras leían el escrito de Lisias. Por eso, los aspectos formales son los que más le han llamado la atención, por lo que ha de intentar corregirlos, de hacer ver su imperfección, aun a riesgo de disgustar a su impresionable amigo: "*¿Y qué? ¿Debemos alabar nosotros, tú y yo, el discurso también en el sentido de que su compositor ha dicho lo debido, y no sólo en aquel otro de que cada una de sus palabras ha sido torneada con claridad, rotundidad y exactitud? Pues si es preciso hacerlo, te lo he de conceder como un favor, ya que a mí se me escapó por culpa de mi nulidad. En efecto, únicamente presté atención a su parte retórica, pero ni siquiera en ese aspecto pensé que el propio Lisias lo considerara satisfactorio. Es más, Fedro, me pareció, a no ser que tú digas otra cosa, que repetía dos y tres veces los mismos conceptos, como si no estuviera sobrado de inspiración para decir muchas cosas sobre el mismo tema*"[264]. Sócrates se muestra molesto con un discurso que Fedro llevaba bajo el brazo para estudiarlo detenidamente, convencido de su perfección. Al maestro de Platón, por el contrario, le resulta pobre y poco elaborado, repetitivo hasta el extremo y compuesto por alguien con muy poca habilidad o muy pocas ganas de hacerlo debidamente.

Como es natural, las objeciones de Sócrates suponen para Fedro una especie de desafío, pues parece que también está en juego su capacidad para juzgar y discernir un discurso bien elaborado de uno mal compuesto. Así pues, anima a Sócrates a competir con el insuperable Lisias, ya que Fedro también desea comprobar si de verdad es posible hablar y escribir mejor de lo que lo hace el orador. Bien sabemos que Sócrates aceptará, pero es destacable el hecho de que, de nuevo, siguiendo con su costumbre de no hablar como los sabios, afirme haber oído de otros algo sobre el asunto, y es precisamente lo que relatará a continuación. En el *Banquete*, pone su discurso en boca de Diotima de Mantinea, y también allí, justo al inicio, el propio Fedro se ha quejado de lo poco que se ha dicho y escrito sobre Eros. Y debemos fijarnos bien en este pasaje para no conducirnos a error. Una vez más se pone en evidencia la ingenuidad del joven interlocutor, pues hombres y mujeres de tiempos remotos, hablaron ya bellamente de estos asuntos. La pregunta que debemos hacernos al analizar este interludio, que será fundamental para entender el primer discurso de Sócrates, es: ¿realmente va a defender la misma tesis que Lisias o bien el filósofo ateniense tiene libertad para expresar su pensamiento al respecto? Y, después de responder a esto, habrá que comprobar, a medida que avancemos, si el segundo discurso socrático contradice al primero o simplemente lo complementa y añade lo que faltaba en aquél. A propósito de las antiguas narraciones en torno al amor, afirma lo siguiente: "*es evidente que se las he escuchado a alguien, bien fuera a Safo la bella, o a Anacreonte el sabio, o incluso a*

[264] Platón, *Fedro*, 234e-235a.

ciertos prosistas. Y ¿de dónde saco yo mi afirmación? Por tener, divino amigo, en cierto modo el pecho rebosante, me doy cuenta de que podría decir otras razones no inferiores a éstas. Y que ninguna de ellas las he ideado por mí mismo bien lo sé, estando como estoy consciente de mi incompetencia"[265]. Dejando clara desde el principio su pretensión de ignorancia, e incluso haciendo, probablemente, una alusión a los sofistas y oradores de la época, Fedro retará a Sócrates a entonar un discurso mejor que el de Lisias, dado que encuentra tantos defectos en el que ya se ha leído. Tal como yo lo entiendo y como creo que se desprende de los propios textos, parece que esas «otras razones» tienen que ver con otros argumentos, pero en defensa de la misma tesis, que permanece inamovible hasta mucho más adelante.

Creo conveniente aclarar estos puntos, en primer lugar porque resultará fundamental para la tesis que aquí estamos defendiendo y, en segundo, por las sugerentes dudas expresadas en un artículo de Tomás Calvo[266], quien encuentra algunos síntomas para cuestionar lo que llama la interpretación habitual, según la cual el primer discurso de Sócrates defenderá esencialmente lo mismo que el de Lisias, para ser condenado posteriormente. Él, en cambio, opina que la disertación socrática abarca un espectro de temas mucho mayor que la del orador, además de encontrar algunas incongruencias en esa interpretación habitual, que iremos analizando.

Fedro, por su parte, está muy poco preocupado por la fuente de la que Sócrates ha obtenido sus conocimientos[267], por lo cual le insta a hablar sin necesidad de ofrecer mayores explicaciones. Siendo también un amante de los discursos (y nótese que la expresión empleada es *φιλόλογος*), lo que quiere lograr a toda costa es que Sócrates pronuncie su disertación y le promete, a modo de broma, una estatua de oro como la que debían levantar los arcontes si incumplían alguna ley. La respuesta, aunque extensa, debemos citarla completa para poder comentar sus importantes detalles: "*Tú sí que eres, Fedro, además de excelente amigo, verdaderamente de oro, si crees que yo digo que Lisias ha errado por completo su meta* (*τοῦ παντὸς ἡμάρτηκεν*)*, y que es posible decir otras razones diferentes a todas estas. Esto, creo yo, no le podría ocurrir ni al más vulgar escritor. Por ejemplo, en lo que respecta al tema del discurso, ¿quién crees que diciendo que se debe otorgar favor al no enamorado con preferencia al enamorado* (*μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι χαρίζεσθαι*)*, si pasa por alto el encomio de la cordura* (*τὸ φρόνιμον ἐγκομιάζειν*) *y la censura de la insensatez* (*τὸ ἄφρον ψέγειν*)*, tópicos sin duda obligados, va a poder hacer luego alguna otra consideración? Son éstos, a mi entender, puntos que se han de permitir al orador; y en ellos no se ha de alabar la invención* (*εὕρεσιν*) *sino la disposición* (*διάθεσιν*)*. En cambio, en los que no son obligados de tocar, pero son difíciles de inventar, además de*

---

[265] *Ib.*, 235c.

[266] Calvo, T., "Socrates' first speech in the *Phaedrus* and Plato's criticism of rhetoric", en Rossetti, L. (ed.), *Understanding the* Phaedrus*: Proceedings on the II Symposium Platonicum*, op. cit., pp. 47-60.

[267] No puede dudarse de la influencia de la poesía griega en este aspecto del pensamiento de Platón, que como sabemos era buen conocedor de la tradición lírica y épica, a pesar de lo cual no podemos detenernos en la consideración de tales cuestiones. El lector interesado encontrará una magnífica colección, en la que Safo y Anacreonte ocupan un lugar destacado, en: VV. AA., *Los dados de eros: Antología de la poesía erótica griega*, traducción, introducción y notas de A. Luque, Madrid, Hiperión, 2000.

la disposición ha de alabarse la invención”[268]. Sócrates parece querer matizar su crítica al discurso de Lisias, por lo que afirma que no todo en él está mal. Pero lo importante de su afirmación es la premisa que le precede: hay razones, como las que Lisias presenta, que no pueden eludirse, si es que se quiere elogiar al no enamorado por encima del enamorado. Y esto es lo que Sócrates no se plantea alterar en ningún momento. Su actitud es semejante aquí a la del propio Lisias, a la del logógrafo al que se le propone un tema para defender. Lo que, por el contrario, sí ha criticado, es la escasez de recursos formales por parte de Lisias, el desorden de sus palabras, la ausencia de definiciones precisas, la repetición constante de los argumentos. Es interesante la distinción entre invención y disposición, entre las razones que deben incluirse para la defensa de la tesis general y el orden en que deben aparecer. En cualquier caso, ninguno de estos elementos tiene relación con el contenido sino con aspectos puramente formales, que sí contribuyen a aumentar o disminuir el efecto persuasivo del discurso. En efecto, el elogio de la cordura y la censura de la insensatez han de incluirse en todo discurso de esta naturaleza, aunque no repetirse con tanta insistencia, ya que se podrían haber incluido otros semejantes aunque diferentes.

Esto es precisamente lo que deseo recalcar, ya que Tomás Calvo hace mucho hincapié en la diferencia de contenido entre los discursos de Lisias y Sócrates, atendiendo a la breve conversación de este interludio. Fedro ha preguntado si cree que alguien puede decir más y mejores cosas sobre este asunto (*περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος*). Y Sócrates, en un texto citado más arriba, ha respondido que no debe alabarse porque no se ha dicho todo lo debido ni todo lo dicho merecía serlo. Pero no creo que esto deba entenderse como una censura a la tesis general del discurso sino, como ha explicado Sócrates más adelante, a la invención y la disposición de conceptos y argumentos. Considero que la diferencia con los encomios del *Banquete* es evidente, por cuanto, en casa de Agatón, el tema general era la alabanza a Eros, teniendo los comensales total libertad para elaborar sus discursos. Aquí, en cambio, y más aún tratándose de un autor conocido por realizar encargos sobre un tema concreto, cuando Fedro y Sócrates hablan «sobre el tema o asunto», se refieren, no a Eros o al amor en general, sino a lo que el joven ha dicho justo al comienzo del diálogo, incluso antes de haber leído el texto escrito, esto es, que deben concederse los favores al no enamorado mejor que al enamorado. Es el inamovible asunto sobre el que se argumenta y cuya validez no se cuestionará hasta mucho más adelante. Por eso, considero que el hecho de incluir nuevos conceptos y argumentos en defensa de la misma tesis, así como introducir un nuevo orden en los mismos, responde casi por entero a cuestiones que se han de juzgar como formales. Lo que Sócrates ha prometido hacer no es elaborar un discurso sobre el amor que supere al de Lisias, sino reelaborar el primero ateniéndose al tema establecido, superándolo en perfección formal, en cantidad y calidad de argumentos, pero obviamente, en defensa de la misma tesis, pues, de lo contrario, no hay punto de comparación posible con el de Lisias.

---

[268] Platón, *Fedro*, 235e-236a.

Antes de que Sócrates inicie su monólogo, Platón introduce una breve discusión, aunque ya habitual, en la que el maestro retoma su ironía y se niega a hablar debido a que no cree estar a la altura del gran Lisias, y no desea quedar en ridículo. Sin embargo, igual que al inicio del diálogo, Fedro conoce las debilidades socráticas, por lo que amenaza con no volver a leer discursos en su presencia, ante lo cual necesariamente se rinde. Pero antes de esta disputa, Fedro introduce el discurso de Sócrates con estas palabras: "*Te daré como tesis que el enamorado padece un mal mayor que el no enamorado; y si en lo demás das más argumentos y de mayor valía que los de Lisias, quede erigida una estatua tuya, trabajada a martillo, en Olimpia*"[269]. Y ésa es, sin duda, la tesis que Sócrates va a defender, pero de un modo mucho más ordenado que Lisias.

Aún hay dos asuntos interesantes que comentar antes del primer discurso socrático que, además, se corresponden con sus dos últimas intervenciones antes de su monólogo. El maestro de Platón ya se ha visto obligado por Fedro a hablar acerca del mencionado tema, pero antes desea hacer algo: "*Me voy a cubrir el rostro para hablar, a fin de pasar de punta a punta el discurso, corriendo a toda velocidad, sin azorarme de vergüenza al mirarte*"[270]. Quien considere el discurso que va a pronunciarse a continuación como algo de poca trascendencia dentro del diálogo y del pensamiento platónico, atenderá muy poco a detalles como éste. Y es cierto que el propio Sócrates ofrece una explicación para tan extraño gesto. Aunque podemos pensar que, de nuevo, está empleando su habitual ironía y, temiendo pronunciar unas palabras inferiores a las de Lisias, no quiere mirar a Fedro para no sentir vergüenza. Sin embargo, pienso que en un diálogo tan extremadamente cuidado en todos sus detalles, como el presente, la escena en su conjunto goza de una significación poco frecuente. Una vez más, nos encontramos con uno de esos pasajes ante los cuales sólo pueden ofrecerse opiniones, apoyadas en textos y argumentos, sin que por ello lleguen a constituir ningún tipo de demostración. Sin embargo, tal como aquí entendemos los discursos del diálogo, el hecho de que Sócrates tape su cabeza antes del primer discurso está muy lejos de ser accidental y meramente accesorio. Aunque es cierto que la significación de este hecho se pone de manifiesto de manera mucho más evidente cuando se descubra la cabeza antes de la segunda intervención, podemos anticipar, uniéndonos a la opinión de Ronna Burger, que Sócrates se la cubre como muestra de vergüenza ante el pecado que está a punto de cometer y como símbolo de la ceguera que evidencia con sus palabras, en cierto modo impuesta por sí mismo al defender una tesis semejante a la de Lisias[271]. En el citado capítulo de Tomás Calvo se plantea una objeción a esta interpretación, entendiendo que, siempre que Sócrates va a hacer o decir algo malo o injusto, aparece la voz de su daimon para impedírselo, cosa que aquí no ocurre. Sin embargo, parece claro que Platón desea expresamente que Sócrates se equivoque, le hace caer intencionadamente en este pecado, puesto que quiere presentar posteriormente una retractación; lo cual cobra aún mayor sentido si entendemos, con Martha Nussbaum,

[269] *Ib*., 236b.
[270] *Ib*., 237a.
[271] Burger, R., *Plato´s Phaedrus. A defense of a philosophical art of writing*, op. cit., pp. 34-35.

que en el primer discurso aparece representado gran parte del pensamiento de los diálogos anteriores, cuyos errores intentará corregir en el segundo. Por lo tanto, creemos que la magnífica ficción dramática que nos está presentando el autor, requiere de la previa equivocación de Sócrates, de sus dos discursos, para que la acción sea completa y coherente.

Más difícil resulta la interpretación de la invocación previa a la primera de las disertaciones del maestro: "*Ea, pues, Musas melodiosas, bien sea la naturaleza de vuestro canto, bien el pueblo musical de los Ligures, la causa de que hayáis recibido esta denominación, prestadme vuestra ayuda en el mito que me obliga a contar ese hombre excelente que veis ahí, a fin de que su compañero, que ya antes le parecía sabio, se lo parezca ahora todavía más*"[272]. Es posible que el pecado que Sócrates va a cometer tenga su origen en el orgullo, en el ansia de superar a Lisias, en esta especie de competición que aquí se establece para conquistar la admiración del joven Fedro. Parece que el filósofo ateniense quiere mostrar su extraordinaria valía superando a Lisias con sus propias armas. Pero a pesar de esta inusual falta de modestia de Sócrates, resulta difícil comprender cómo puede retractarse más adelante de un discurso que, a juzgar por esta invocación, va a ser inspirado por las Musas. Y confío en que el lector no interprete esto como un empeño desmedido e injustificado por adecuar forzadamente el texto a nuestros intereses, a la tesis que aquí se está defendiendo, ya que el término pecado (*ἁμάρτημα*) ha sido empleado ahora debido a que el propio Sócrates lo utilizará más adelante para referirse a este su primer discurso que, aunque aparentemente inspirado por la Musas, es también calificado de necio e impío (Ε*ὐήθη καὶ ὑπό τι ἀσεβῆ*). Resulta difícil, así pues, aceptar que las dos grandes intervenciones del maestro sean simplemente complementarias, sin que en el segundo se niegue nada de lo dicho en el primero. Aunque quizá esta misma invocación, con su tono festivo, tal como afirma Luis Gil en su traducción, forme parte de la impiedad socrática; o tal vez este ruego a las Musas resulte ser muy poco serio, con esos triviales juegos de palabras, mofándose del estilo de los oradores[273].

PRIMER DISCURSO DE SÓCRATES

Ya hemos visto que, una vez más, Platón pone en boca de su maestro un *μύθος* y no un *λόγος*. Y en la propia introducción al discurso, puede verse una muestra de la competición que quiere entablar con el de Lisias, pero de modo ordenado y explicitando los presupuestos que el orador ocultaba: "*Era una vez un niño, o mejor, un mozalbete, sumamente bello, que tenía muchísimos enamorados. Era uno de ellos ladino y, a pesar de que estaba prendado de él más que ninguno, teníale convencido de que no le amaba. Un día, requiriéndole de amores, trataba precisamente de persuadirle de que se debía*

[272] Platón, *Fedro*, 237a-b.

[273] Véase, Platón, *Fedro*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, p. 17, nota 32: "*Dionisio de Halicarnaso le critica acerbamente su ποιητική ἀπειροκαλία, sin darse cuenta de que Sócrates lo que pretende es justamente remedar la ἀπειροκαλία de los retores*".

otorgar el favor al no enamorado con preferencia al enamorado"[274]. Hay que decir que, en primer lugar, el hecho de que se presente como un mito o una historia, no resta significación al contenido, pues también será mítico el segundo discurso, cuya importancia nadie se atreve a negar. Por otra parte, tal como se comprueba de manera paradigmática en el *Banquete*, las palabras de Sócrates siempre responden al estilo indirecto, es decir, que casi nunca presenta sus palabras e ideas como propias, aunque algunos intérpretes, como el profesor Sinaiko, afirman que esta ficción dramática permite a Sócrates disociarse de una tesis que considera moralmente vergonzosa[275]. Aquí, no obstante, se aprecia una ligera diferencia con respecto a discursos e intervenciones de otros diálogos, puesto que, aunque se trate de un mito, aquí no afirma haberlo escuchado de una tercera persona, sino que probablemente resulta ser de invención propia.

Es, sin embargo, sumamente curioso lo que se dice del narrador. En realidad, es un enamorado que trata de hacerse pasar por alguien que no lo está, y de convencer al oyente de que se han de conceder los favores precisamente al no enamorado. Puede entenderse, dada la competición entablada con Lisias, que de nuevo se está parodiando el procedimiento de los oradores y sofistas, es decir, la mala retórica. En el primer discurso, da la impresión de que el autor del mismo trata de convencer a aquel a quien va dirigido para que le conceda sus favores. Y, conociendo la opinión que Platón tenía de los oradores, capaces de defender tesis opuestas según la conveniencia del momento, bien puede ser que considerase que, ya en el escrito de Lisias, un enamorado camufle sus sentimientos con astucia para conseguir su propósito. Y quizá Sócrates, siguiendo las pautas marcadas por Fedro, desea competir con las mismas armas que Lisias, además de dejarle en evidencia.

Antes de continuar, me gustaría hacer una serie de consideraciones acerca de la importancia del contenido de los dos primeros discursos. Mencionando a sofistas y oradores puede dar la impresión de que Platón desprecia o considera de poca importancia eso que podemos llamar «modo de vida retórico», cuyas características conocemos bien por varios diálogos anteriores, especialmente el *Gorgias*. Y, si bien es evidente que el filósofo no compartía ese ideal nutrido de relativismo que aspira a alcanzar el éxito en la polis por medio de la habilidad oratoria, también es obvio que toda la atención que le presta se debe a que lo consideraba sumamente importante e influyente en su tiempo. Algo similar puede decirse de la tesis defendida por Lisias, que Sócrates mantendrá, a grandes rasgos, en su primera intervención: desde un punto de vista romántico, entendiendo por tal aquel que exalta el papel del sentimiento en la conducta humana, puede parecer una postura fría, estricta y difícilmente aceptable. No obstante, Martha Nussbaum ha mostrado la importancia de la tesis de Lisias, refiriéndose al contexto social y político de la Atenas de aquella época, e incluso extrapolando tal situación a un contexto actual[276]. A lo largo del diálogo, el propio

[274] Platón, *Fedro*, 237b.
[275] Sinaiko, H., *Love, Knowledge and Discourse in Plato*, op. cit., p. 31.
[276] Nussbaum, M., *La fragilidad del bien*, op. cit., pp. 277-284.

Fedro recibirá distintos tipos de recomendaciones acerca de cómo dirigir su vida, de la misma manera que éste parecía el asunto central del *Gorgias* (el conocido *τρόπον ζῆν*, cómo hay que vivir[277]); y es que el *Fedro*, en muchos aspectos, supone una continuación y una reformulación de aquella obra. Así pues, el joven, que por su belleza e inquietudes intelectuales debía poseer no menos pretendientes que el del primer discurso socrático, debe decidir qué camino seguir. Conocemos ya la propuesta de Lisias, el cual, por otra parte, parece también equipararse al fingido no enamorado, quien trata de embaucar al propio Fedro para conseguir su propósito. Sin embargo, su propuesta no es tan deshonrosa como podría pensarse a primera vista: se trata de una cuestión de independencia. El joven, que como sabemos era aficionado a las discusiones retóricas y filosóficas en las plazas, gimnasios y palestras, debería suspender para siempre tales actividades, si se entregaba a un amante enloquecido, pues éste no le permitiría acudir a tales lugares, llenos de pretendientes, de gentes poderosas y de hombres desnudos, invadido por los celos. Por lo tanto, la disyuntiva que Lisias plantea a Fedro supone elegir entre una vida social plena, una carrera política y la posibilidad de fama y honores, frente a una existencia entregada al amante, ciertamente demonizado por el orador, con su afán posesivo y su interés por alejar al amado de todas las compañías con las que ahora disfruta. La recomendación, en consecuencia, no supone la renuncia a todo tipo de actividad sexual, sino que se insta a conceder los favores a un no enamorado, que permitirá al joven conservar su independencia y continuar su vida social.

Pero antes de comentar el contenido de la primera de las intervenciones de Sócrates, hemos de repetir un texto citado ya, con el que comienza la historia del enamorado que finge no estarlo: "*en todo asunto, muchacho, sólo hay un comienzo para los que han de tomar una buena determinación. Es preciso conocer aquello sobre lo que versa la determinación, so pena de errar totalmente. Pero a los más les pasa inadvertido que no conocen la realidad de cada cosa. Y sin ponerse de acuerdo en la idea de que conocen su objeto al principio de la deliberación, en el transcurso de ésta reciben su natural castigo: no llegan a un asenso ni con ellos mismos, ni entre sí*"[278]. Es bien conocida la constante y compartida búsqueda socrática de la definición. Los primeros diálogos de Platón, conocidos como aporéticos, no alcanzaban la conclusión deseada, siendo fieles al espíritu escéptico del maestro. Sin embargo, progresivamente se van incluyendo elementos propiamente platónicos, de manera que las aporías se van sustituyendo por definiciones que el autor considera satisfactorias, al menos provisionalmente. Además, en este momento del *Fedro*, se deben corregir los errores cometidos por Lisias en su discurso, que está muy lejos de definir el objeto sobre el que versa; no puede hablarse con propiedad del enamorado y el no enamorado si no se

[277] Platón, *Gorgias*, 500b-c: "*ya ves que nuestra conversación trata de lo que cualquier hombre, aun de poco sentido, tomaría más en serio, a saber, de qué modo hay que vivir: si de este modo al que tú me exhortas, que consiste en hacer lo que, según tú, corresponde a un hombre, es decir, hablar ante el pueblo, ejercitar la retórica y gobernar del modo que vosotros gobernáis ahora, o bien de este otro modo de vida dedicada a la filosofía*".
[278] Platón, *Fedro*, 237b-c.

define previamente lo que es el amor. Sócrates se retractará de lo dicho en su discurso, pero no de su estructura, que responde a las exigencias propias de una buena retórica, esto es, la del filósofo que conoce los principios de la ciencia dialéctica. No analizaremos ahora este fundamental aspecto del pensamiento platónico, pero es evidente que toda definición pretende responder a la pregunta qué es (*τί ἐστι*), y para ello es necesario establecer el grupo o género al que pertenece el objeto definido, así como aquello que lo diferencia de todos los que componen dicho género. Sin esto, tal como afirma Sócrates, es imposible una conversación coherente, un diálogo provechoso, pues no se puede avanzar en una investigación en la que los términos no están bien definidos. En consecuencia, tampoco un discurso será satisfactorio si, como en el caso de Lisias, el autor emplea determinados términos sin aclarar el sentido de los mismos. Y es precisamente de esa confusión de la que se aprovechan muchos sofistas y oradores para persuadir a su público.

Por lo tanto, la primera pregunta a la que se debe responder es: ¿A qué grupo o género pertenece Eros? Y eso es algo que se quiere dejar claro desde el primer momento, para no errar en el resto del discurso, donde se extraerán las consecuencias de lo que aquí se establezca. "*Ahora bien, que el amor es una especie de deseo* (*ἐπιθυμία τις ὁ ἔρως*) *está claro para todo el mundo*"[279]. Habrá que especificar, en adelante, de qué clase de deseo se trata. Sin embargo, conviene que nos detengamos por un momento en el concepto de *ἐπιθυμία*, que resulta fundamental en muchos pasajes del *Fedón* y la *República*, como en la ya citada intervención de Céfalo, donde los deseos se establecían como causa de las mayores penalidades humanas, ajenas a la paz y la tranquilidad del espíritu. Es evidente para cualquier lector habitual de Platón, que en sus primeros diálogos, cuyo punto culminante lo hallamos en el *Fedón*, existe una radical contraposición entre alma y cuerpo, siendo éste la sede de los deseos y el causante de la gran mayoría de perturbaciones que nos alejan del camino de la sabiduría y la verdad. Y para corroborar esta proximidad de amor, deseo y cuerpo, y la tensión que se produce entre éstos y el elemento racional del ser humano, nada mejor que el siguiente texto, que bien podría formar parte del discurso del propio Lisias, pues asocia a Eros todo aquello que resulta perjudicial para el individuo: "*el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de la verdad. Nos colma de amores y deseos* (*ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμῶν*)*, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar* (*φρονῆσαι*) *nunca nada! Porque, en efecto, guerras, revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos de éste*"[280]. Sabemos bien que en el polo opuesto a todo esto se encuentra el alma, que en este diálogo, como en los anteriores a él, dista muy poco de ser considerado exclusivamente como *νοῦς*, pues al margen de su significado, siempre presente, de principio de vida, la *ψυχή* es la sede del

[279] *Ib*., 237d.
[280] Platón, *Fedón*, 66c.

pensamiento[281], del cálculo y del razonamiento, que son precisamente los guías que pueden llevar al individuo por el camino adecuado, hasta el descubrimiento, bien de las definiciones socráticas, bien de las Formas inteligibles platónicas. Y sabemos que el pecado del alma, su auténtico mal, es la ignorancia, es decir, la ausencia de cultivo de la inteligencia, de búsqueda de la sabiduría. Platón se ha encargado en muchas ocasiones de mostrarnos la causa de las perturbaciones del alma, de las distracciones que le impiden buscar lo más elevado y lo que, además, le es propio. Y es aquello que tantas veces parece englobar dentro del calificativo irracional (*ἀλόγιστον*), pues el sentido privativo del término abarca todo lo que es contrario a la razón, o al menos independiente de ella. Sin embargo, en el *Fedón* y sus predecesores, el conjunto formado por los conceptos de cuerpo, deseo o apetito y placer parece formar el obstáculo de la exitosa labor del alma. En efecto, la *ψυχή* por un lado, y este conjunto por otro, componen el esquema general del ser humano, los polos que determinan su comportamiento. En algunas ocasiones, parece que alma y cuerpo pueden caminar en la misma dirección, pero lo habitual es la tensión y la lucha, ese carácter agónico y polémico que con tanta inteligencia había sido destacado por Heráclito. Y hasta ahora, del mismo modo que en el *Gorgias* se habían distinguido dos tipos de conducta, la guiada por el pensamiento y la que se deja seducir por los placeres irracionales, en el *Fedón* encontramos una separación tan tajante que hace de alma y cuerpo dos principios antitéticos y aparentemente irreconciliables de una vez para siempre, por lo que lo único que se puede esperar de su lucha es un vencedor y un vencido, de la misma manera que en el discurso de Lisias se oponían la racionalidad del no enamorado y la locura irrefrenable del enfermo de amor, no existiendo otra opción que la de ser dominado por uno de los dos principios.

Pero, no obstante la semejanza con múltiples pasajes de Heráclito, la relación más próxima hemos de buscarla en el fragmento de Alcmeón, citado por Aristóteles[282], en el que se enumeran los pares de opuestos y que bien podría ser completado, siguiendo la doctrina del *Fedón*, con la dicotomía de alma y cuerpo. No es necesario recordar la extraordinaria influencia del pitagorismo en Platón, que muchas veces se mezcla con doctrinas propiamente órficas, algo que ya hemos comentado a propósito de los mitos escatológicos. El hombre es aquí identificado con su alma, que resulta ser inmortal. No sorprende, por lo tanto, la conjugación platónica del orfismo-pitagorismo con las enseñanzas de Sócrates, siempre ocupado en el cuidado del alma (*θεραπεία τῆς ψυχῆς*). Sin embargo, considero que los pensamientos expresados por Platón en el

[281] Es interesante, a este respecto, consultar el pasaje: *Crátilo*, 399d-400c, donde Platón discute las etimologías de alma y cuerpo. Se menciona la teoría del *σῶμα σῆμα* y se establece su conexión con el orfismo. Pero lo más destacable es la atribución a la *ψυχή* de las dos citadas características. Por un lado, menciona a Anaxágoras a propósito de su teoría del alma como *νοῦς*, cuya función es establecer el orden (*διακοσμεῖν*), también analizada, y con mayor profundidad, por Aristóteles (*De anima*, 404b). Y además, Platón se refiere al significado primario de alma: "*Creo que los que pusieron el nombre de psyché pensaban algo así: que, cuando acompaña al cuerpo, es causante de que éste viva, puesto que le proporciona la capacidad de respirar y refrescar (anapsychôn) y que el cuerpo perece y muere tan pronto como le abandona lo que refresca*".

[282] DK 58 B 5. Véase Aristóteles, *Metafísica*, 986a.

Fedón responden a una etapa muy concreta de su pensamiento, al mismo tiempo que determinadas radicalizaciones vienen determinadas por la ficción dramática que con tanta maestría artística se nos presenta: Sócrates ha de mostrarse tranquilo, e incluso alegre, confiado como está de la inmortalidad de su alma, sede del pensamiento, la vida y, si se me permiten los términos ciertamente anacrónicos, de la personalidad y la conciencia. Su situación, el propósito de tranquilizar a sus amigos y la influencia religiosa del orfismo, convierten sus palabras en las más ascéticas de cuantas aparecen en los diálogos. No obstante, para que se comprenda bien mi parecer en torno a esta cuestión, citaré a continuación un texto de una brillante obra de Dodds, pues comparto plenamente su opinión a este respecto: "*Cuando Platón adoptó la concepción mágico-religiosa de la* psykhé*, adoptó en un principio con ella el dualismo puritano que atribuía todos los pecados y sufrimientos de la* psykhé *a la polución resultante del contacto con un cuerpo mortal. En el* Fedón *transpuso esa doctrina a términos filosóficos y le dio la formulación que había de llegar a ser clásica: sólo cuando por la muerte o por autodisciplina se purga el yo racional de «la locura del cuerpo», puede reasumir su propia naturaleza, que es divina y sin pecado; la vida buena es práctica de esa purificación, μελέτη θανάτον. Tanto en la antigüedad como hoy día el lector, en general, se ha sentido inclinado a considerar esto como la última palabra de Platón sobre la cuestión. Pero Platón era un pensador demasiado penetrante y, en el fondo, demasiado realista, para quedar satisfecho mucho tiempo con la teoría del* Fedón"[283]. En adelante comprobaremos cuán poco tiempo mantuvo el filósofo esta doctrina. No puedo estar más de acuerdo con Dodds por lo que se refiere a la evolución del pensamiento platónico, pues parece absurdo, especialmente a la luz de *República* y *Fedro*, al margen incluso de *Filebo*, *Timeo* o *Leyes*, tomar las teorías del *Fedón* como la versión definitiva de la concepción platónica del alma, si es que Platón, fiel discípulo de Sócrates y su método, pretendió alguna vez establecer una teoría definitiva sobre algo. Es posible que sí, a pesar de lo cual he de expresar mi total disconformidad con aquellos que pretenden hacer de la filosofía platónica un sistema, cuyo vínculo con un pensamiento fijado y estático pervierte lo más excepcional y rico de la filosofía de Platón.

Desde mi punto de vista, el *Fedón* supone el punto culminante de la esperanza y confianza que Platón había puesto en la razón humana. También en esto la influencia de Sócrates es decisiva y en los primeros diálogos se comprueba con claridad. Es especialmente interesante el *Protágoras*, en el que el sofista y el maestro de Platón discuten acerca de la virtud y el placer. No puedo analizar el asunto con el detalle que merece, pero sí me gustaría mencionar la importancia que en este diálogo tiene el concepto de τέχνη, estrechamente vinculado a la ἐπιστήμη, en oposición a la τύχη, a todos aquellos factores que escapan al control humano, un control que sólo puede ser

---

[283] Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Revista de Occidente, 1960, p. 198. De manera muy parecida se expresa Grube (*El pensamiento de Platón*, op. cit., p. 202), a propósito de la naturaleza del alma y su relación con el cuerpo en el *Fedón*: "*Todo esto no constituye la última, sino la primera palabra de Platón. Nos está presentando en toda su crudeza los dos extremos entre los cuales debe lograrse –y se logrará- una síntesis*".

ejercido mediante el empleo de la razón. Con el concepto de *τέχνη πολιτική* se busca establecer un control de la actividad política, que librase a los griegos del azar y las contingencias a las que se vieron sometidos en el pasado, estableciendo una clara analogía con el mito de Prometeo, cuyas artes permitieron al hombre escapar de la esclavitud a que la naturaleza misma le sometía. Por su parte, la *τέχνη μετρετική* sería una ciencia que permitiría al individuo un cálculo racional de placeres y dolores presentes y futuros y que facilitaría enormemente la elección, en cierto modo mecánica, de manera semejante a lo que sucedía con otras artes que en los siglos VI y V a.C. habían florecido gracias al cálculo, el número y la medida, gracias a la aplicación de la razón a ámbitos que con anterioridad sólo la rutina permitía dominar parcialmente[284].

El *Fedón*, por su parte, supone la culminación de esa lucha de la razón frente a todos aquellos elementos que escapaban a su dominio. Como decimos, su contexto histórico y la influencia de Sócrates jugaron un papel decisivo en la búsqueda de la libertad humana frente a la *τύχη* presentada en la tragedia griega. Pero no ha de pensarse tan sólo en los elementos exteriores al propio hombre sino, como en el discurso de Lisias y en varios diálogos de juventud, en los enemigos alojados en el seno mismo del individuo, es decir, el cuerpo, los deseos y las pasiones, capaces de perturbar a la inteligencia alejándola de las metas que conducen a una vida más virtuosa y feliz. Sin embargo, del *Fedón* en adelante, y particularmente en el *Fedro*, el tratamiento que recibirán estos elementos en la filosofía platónica sufrirá notables alteraciones, que comentaremos con detenimiento a propósito del segundo de los discursos de Sócrates.

Habiendo establecido que el amor es un deseo, aunque *ἐπιθυμία* también puede traducirse por apetito, que parece tener peores connotaciones, falta por especificar qué tipo de deseo es. Sin duda nuestro pensamiento se dirige al *Banquete* con la mención socrática de la belleza: "*Asimismo, el que también los que no están enamorados desean a los bellos* (*μή ἐρῶντες ἐπιθυμοῦσι τῶν καλῶν*) *es algo que sabemos. ¿Con qué criterio, pues, distinguiremos al enamorado del no-enamorado?*"[285]. Como en todo buen discurso, se ha intentado comenzar con una definición; al hacerlo, se ha manifestado lo evidente, pero, al surgir una dificultad y una duda, Sócrates intentará resolverla antes de continuar. Y es que no tiene claro de qué es amor el amor. Tal como se argumenta en el simposio en casa de Agatón, el deseo, sin duda, lo es de algo y, por lo tanto, el amor ha de tener algún objeto. Pero, puesto que sólo se desea lo que no se posee (y si se posee se desea seguir poseyéndolo en el futuro), es preciso que Eros sea deseo de lo bello y lo bueno[286]. Y así, ha de carecer de estas cualidades, si no queremos

---

[284] Aunque ya se han citado con anterioridad, no puedo eludir las referencias a estudios que afrontan directamente estas interesantes cuestiones: sobre el *Protágoras* y el afán dominador de la razón frente a los designios del destino, véase, Nussbaum, M., *La fragilidad del bien*, op. cit., pp. 133-192 y también, su capítulo "Plato on commensurability and desire", en Nussbaum, M., *Love's knowledge*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 106-124; sobre la ética platónica y sus constantes analogías con los procedimientos técnicos, Vives, J., *Génesis y evolución de la ética platónica*, op. cit.; y para un análisis del concepto de *τέχνη μετρετική* en distintos diálogos platónicos, puede verse, García Peña, I., "La filosofía como arte de la medida en Platón", op. cit., pues no deseo repetir aquí lo dicho en otro lugar.

[285] Platón, *Fedro*, 237b.

[286] Véase la intervención completa de Sócrates: Platón, *Banquete*, 199c-212a.

cometer el error del propio Agatón, que identificó a Eros con el amado y no con el amante, atribuyéndole cuantas virtudes conocía. Sin embargo, el enamorado desea la posesión de lo bello y bueno, con el propósito de ser feliz, pues "*por la posesión de las cosas buenas, en efecto, los felices son felices, y ya no hay necesidad de añadir la pregunta de por qué quiere ser feliz el que quiere serlo, sino que la respuesta parece que tiene su fin*"[287]. Es evidente, al mismo tiempo, por qué se plantea Platón en diferentes ocasiones el tema del amor. Probablemente sorprendería a muchos estudiosos el resultado de un monografía que mostrase todos los textos en que el filósofo se plantea qué es aquello que debe hacer el individuo para ser feliz, esto es, cómo vivir. Y, aun cuando ya he manifestado mi aversión por el concepto de sistema en la filosofía platónica, es destacable el modo en que el autor conecta distintas partes de su pensamiento, cómo la metafísica y la epistemología acuden tantas veces en ayuda de los intereses prácticos de la ética y la política. Ya hemos comentado lo importante de las teorías del *Fedro* para un joven griego como él, pues presenta diferentes opciones de afrontar las relaciones interpersonales, asunto tan interesante hoy como hace veinticinco siglos. Como digo, son muy numerosas las ocasiones en que el filósofo se plantea qué camino ha de seguir el individuo para alcanzar la *εὐδαιμονία*. Pero la particularidad de *Banquete* y *Fedro*, y en especial de este último, es que la autosuficiencia tan ansiada por la polis y por el individuo que desea alcanzar la virtud, se ve intrincada en estos diálogos con aquellas cosas y aquellas personas que juegan un papel importante en su vida, siendo exteriores a él y, en cierto modo, escapando a su control.

Por lo que se refiere a la naturaleza de Eros, en el *Banquete* se ensaya una definición que suele tomarse como paradigmática: "*El amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien* (*ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὑτῷ εἶναι ἀεί*)"[288]. De ahí el vínculo con la procreación en la belleza y el deseo de inmortalidad que se mencionan más adelante. Sin embargo, esto no resuelve la cuestión que Sócrates plantea en el *Fedro*, pues podemos pensar que el no enamorado también desea la posesión de lo bello y lo bueno. Pero el discurso de Diotima se va elevando en abstracción y su discurso se vuelve demasiado general, a pesar de la previa distinción de los dos sentidos de Eros, el general y el particular, de la misma manera que ocurre con el concepto de *ποίησις*. Por eso sus palabras se alejan progresivamente del concepto común de Eros (esto es, el particular, no el general), que no se aplica a la mayoría de los ámbitos, a pesar de que se hable de amantes de la sabiduría, de la gimnasia o de los animales, sin que por eso se les llame enamorados, dado que el término designa ya a una parte del todo.

TEMPLANZA Y EXCESO

Como hemos adelantado, Sócrates continuará su discurso en busca de la definición de Eros dando un pequeño rodeo, pues tiene dudas para diferenciar al enamorado del que no lo está. Por eso recurrirá a una interesantísima aclaración de las

[287] *Ib*., 203d.
[288] *Ib*., 206a.

raíces mismas de la conducta humana: "*Preciso es de nuevo distinguir que en cada uno de nosotros hay dos principios rectores o conductores, que seguimos doquiera que nos guíen: el uno es un apetito innato de placeres (ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν), y el otro un modo de pensar adquirido (ἐπίκτητος δόξα) que aspira a lo mejor*"[289]. Considero que no hay que forzar demasiado para encontrar la semejanza con el planteamiento del *Fedón* mencionado más arriba. Sócrates se referirá explícitamente al papel del cuerpo, que allí supone la antítesis, el enemigo del buen funcionamiento del alma y, en definitiva, de nuestra felicidad. Y es evidente la simplicidad del planteamiento socrático, estableciendo dos principios en lucha constante por hacerse con el control del individuo. El traductor, consciente sin duda de la connotación peyorativa que Platón quiere transmitir, ha preferido ahora apetito a deseo. Y éste es innato o congénito, e incluso se nos puede dar pie a pensar, tal como se nos dijo en otros diálogos, que tales pasiones no surgen sino debido a la corporalidad, a la encarnación del alma en una materia que nada tiene que ver con la razón. Se nos advierte también de que no se utiliza aquí *δόξα* en su acepción técnica y filosófica, como contrapuesta a *ἐπιστήμη*, distinción repetida hasta la saciedad en la *República*, pues constituye la piedra angular de la teoría del conocimiento de Platón. Muy al contrario, se trata de su significado vulgar como modo de pensar. La disyuntiva es evidente, y lo será aún más para quien haya estudiado el *Protágoras* y el *Gorgias*, en los que Sócrates propone su alternativa al hedonismo, por más que muchos hayan pretendido ver contradicción entre las propuestas de ambas obras, suponiendo que Platón admite una vida llevada por el placer en el primero, aunque condenada severa y ascéticamente en el segundo. Ya he discutido esto en otro lugar[290], pero he de señalar el hecho de que hedonismo es un calificativo que le conviene a la propuesta de Calicles mucho más que a la de Epicuro, por cuanto se entiende que ha de suponer una identificación de placer y bien, que la distinción socrática de placeres buenos y malos, aceptada por Protágoras en el diálogo que lleva su nombre, y claramente incluida en la propuestas epicúreas, suprime necesariamente; y considero absurdo, siguiendo a Sócrates y Platón, llamar hedonismo a un cálculo racional de placeres y dolores.

En cualquier caso, la dicotomía está clara y difiere muy poco de la presentada por Lisias. Ya hemos dicho que sólo falta la mención del cuerpo con respecto a la tríada del *Fedón*, formada por *σῶμα*, *ἐπιθυμία*, y *ἡδονή*, pues uno de los principios rectores de nuestra conducta es un deseo de placeres, contrapuesto a la búsqueda de lo mejor; la cual, como digo, no dista demasiado de la propuesta del *Protágoras* de someter el disfrute de placeres a un análisis racional previo, e incluso de suprimirlos en la medida de lo posible por los nefastos efectos que provoca en el buen discernimiento, tal como se expone en el *Gorgias* y en el *Fedón*. Pero, antes de continuar con estas comparaciones, veamos los conceptos empleados en el discurso de Sócrates, que contribuirán a perfilar la definición de Eros: respecto a los dos citados principios, "*a veces tienen ambos en nosotros un mismo sentir, otras, en cambio, están en pugna*

[289] Platón, *Fedro*, 237d.
[290] García Peña, I., "La evolución de la teoría platónica del placer", op. cit.

(στασιάζετον). En ocasiones es uno el que domina (κρατεῖ), en otras el otro. Si es ese modo de pensar que guía hacia lo mejor mediante el razonamiento (ἐπὶ τὸ ἄριστον λόγῳ) el que detenta la victoria, se da a ésta el nombre de templanza (σωφροσύνη). En cambio, si es el apetito que arrastra irracionalmente (ἀλόγως) hacia los placeres lo que en nosotros domina, se aplica a este dominio el nombre de intemperancia (ὕβρις). Pero la intemperancia tiene muchos nombres, pues consta de muchos miembros y formas; y entre esas sus formas aquella que por ventura se haga notar confiere su nombre a quien la posee; un nombre ni bello ni digno de llevarse"[291]. La lucha se define en términos bélicos, pues se trata de una guerra que se libra en el seno mismo del individuo, y que habrá de concluir con un vencedor y un sometido. Y está claro cuál es el bando en que se alía Platón, de la misma manera que el contraste no puede ser más evidente. Constantemente se enfrentan el deseo de placer y el pensamiento, lo irracional y lo racional, la intemperancia y la templanza. Comentaremos a continuación la semejanza con diferentes pasajes de la *República*, habiendo quedado clara la estrecha relación entre lo defendido en este discurso y las doctrinas del *Fedón*. Para ello, nos serviremos del estudio de Martha Nussbaum, a propósito de cuatro aspectos en que coincide lo dicho en este discurso con varios pasajes de los libros I y IX de la *República*[292]. Los apetitos, afirma la autora comentando el texto citado más arriba, son fuerzas ciegas que nada tienen que ver con los juicios sobre el bien y los juicios de valor propios del intelecto. De hecho, podríamos añadir, parecen dirigir al individuo hacia algo malo, o al menos a alejarlo del bien. En segundo lugar, cuando los deseos o apetitos se hacen con el control, tienden naturalmente al exceso, algo que parece implícito en la ὕβρις, que aquí se ha llamado intemperancia. Y es que, como ya se puso de manifiesto en el *Protágoras*, la medida (μέτρον) y lo adecuado (μέτριον) pueden alcanzarse sólo con el empleo de la inteligencia y el cálculo. En tercer lugar, lo racional del hombre, el λογιστικόν, supone el elemento necesario y suficiente para la elección y consecución de los fines de toda vida humana feliz, para alcanzar la verdad y el bien y adecuar a ellos el comportamiento. Por último, los elementos no intelectuales jamás desempeñan ninguna función cognoscitiva, sino que suponen un obstáculo para la misma.

Habría que hacer algunas matizaciones acerca de este último punto, puesto que en el *Banquete*, e incluso en el *Fedón*, encontramos algunos pasajes que pueden ponerlo en duda. A propósito de este último, habría que señalar qué se entiende por elementos no intelectuales, siendo evidente que el deseo y la pasión pertenecen a esta categoría. Y escribo esto pensando en los sentidos, que no pueden considerarse intelectuales, y menos aún en un diálogo en que se censura todo lo relacionado con el cuerpo. Por un lado, encontramos afirmaciones como la siguiente: el intelecto "*reflexiona, sin duda, de manera óptima, cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino que ella se encuentra al máximo en sí misma (καθ' αὐτὴν), mandando de paseo al cuerpo, y, sin comunicarse ni adherirse a él, tiende*

[291] Platón, *Fedro*, 237d-e.
[292] Nussbaum, M., *La fragilidad del bien*, op. cit., pp. 276-277.

hacia lo existente (*τοῦ ὄντος*)"[293]. Aquí la vista y el oído, probablemente los sentidos que más pueden aportar al conocimiento, se sitúan al nivel de placeres y deseos, englobándose en la categoría de todo aquello que perturba el buen funcionamiento de la reflexión racional. Es conocido, además, el argumento a favor de la precisión de la inteligencia y el cálculo y en contra de la inexactitud de los datos sensoriales, que tantas veces nos conducen al error. Y en este diálogo, en que por primera vez se hace alusión de manera explícita de la teoría de las Ideas, todo el énfasis se pone en el papel de la inteligencia, pues sólo ella es capaz de alcanzar la realidad, lo verdaderamente existente. Pero, por otra parte, hay una semejanza en el rol desempeñado por los sentidos en *Fedón* y *Banquete*, en cuanto parecen suponer el primer peldaño en ese complicado ascenso que es el descubrimiento y rememoración de las Formas inteligibles. Cuando se expone la teoría de la reminiscencia[294], los sentidos desempeñan la función de estímulo, pues realizan la labor del aguijón que nos despierta del letargo, que genera la curiosidad propia del filósofo, de aquel que pretende avanzar en el conocimiento de lo real. Por eso, no debe afirmarse que lo irracional no desempeña ningún papel en el proceso de conocimiento ya que, en algunos casos supone, al menos, un punto de partida.

Especialmente interesante resulta esta cuestión por lo que se refiere al *Banquete*, diálogo en el que los sentidos y el cuerpo desempeñan también una función en el discurso de Diotima. Ya hemos visto que Eros se define como el deseo de poseer la belleza y el bien para siempre, y que el modo de alcanzar esto es la "*procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma* (*κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν*)"[295]. De esta manera, distinguirá en el resto de su discurso entre estos dos niveles que, al fin y al cabo, coinciden con lo sensible y lo inteligible. Y así, Eros es un deseo de procrear en lo bello; lo cual puede entenderse primeramente como ansia de generar y engendrar nuevos individuos a través del cuerpo, pues es el medio que tiene lo mortal de participar de la inmortalidad. Y, según parece, hacemos esto de manera irreflexiva, al igual que el resto de animales.

En esta teoría han querido ver algunos una renuncia de Platón a su creencia en la inmortalidad del alma, interpretación poco plausible a la luz de diálogos posteriores, a pesar de que es cierto que casi todos los argumentos esgrimidos en el *Fedón* parecen ser abandonados, pues jamás se repiten. Sin embargo, de acuerdo con el texto citado más arriba, considero que debe interpretarse que Platón ha ampliado sus horizontes con respecto a la inmortalidad, o al menos con la búsqueda de la misma por parte del ser humano. Y así, todo lo dicho hasta ahora por Diotima debe considerarse una inmortalidad *κατὰ τὸ σῶμα* que, obviamente, no constituye para Platón la verdadera inmortalidad; como tampoco aquella otra que se busca a través de la fama y el renombre[296]. Guthrie nos ofrece dos advertencias lúcidas e interesantes: en primer lugar

293 Platón, *Fedón*, 65c.
294 Véase, *Fedón*, 72e-77e.
295 Platón, *Banquete*, 206c.
296 Sobre este ansia de perpetuarse en los otros no conozco mejor análisis que el tercer capítulo de *Del sentimiento trágico de la vida*, titulado "El hambre de inmortalidad", siendo además Unamuno un gran conocedor de la filosofía platónica en general y del *Fedón* y el *Banquete* en particular.

cree que Platón está diferenciando aquí "*entre la inmortalidad temporal y la vida eterna*"[297], perteneciendo la segunda a las almas que habitan en la región inteligible. La primera constituye el camino seguido por la mayoría de los hombres, pues debemos recordar que la inmortalidad del alma tal como Platón la concebía, una idea conocida y habitual para nosotros, era ajena a la gran mayoría de los griegos, pues tiene su raíz en las poco extendidas creencias órficas y pitagóricas[298]. Y nos recuerda además que esta «inmortalidad secundaria» es concebida por Diotima como perteneciente a los misterios menores del Amor, frente a la de los iniciados, que expondrá a continuación. Su conocido consejo es el siguiente: "*quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos Y, si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo* (σώματος ἐρᾶν) *y engendrar en él bellos razonamientos* (λόγους καλούς)*; luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebato* (σφόδρα τοῦτο χαλάσαι) *por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante. A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante*"[299]. Es bien sabido que su discurso continúa con el ascenso que culmina en la contemplación de la belleza en sí. Y, al margen de que esto supone una diferencia más que notable, también podemos fijar nuestra atención en los elementos comunes que encontramos entre estas palabras y los consejos que hasta ahora hemos visto por parte de Lisias y Sócrates en el *Fedro*. La belleza del cuerpo supone un punto de partida que, no obstante, será superado y trascendido por el amante que se guíe por el camino apropiado. De esta forma, aunque el cuerpo es contemplado desde una perspectiva más favorable que la del *Fedón*, en la medida en que puede participar de la belleza inteligible y despertar nuestro anhelo por la misma, finalmente se revela como algo insignificante y digno de poca valía.

Pero, aunque aquí se hable del amante y Lisias y Sócrates elogien al no enamorado, no debemos perder de vista la recomendación general de este discurso, así como el papel que se asigna al sentimiento y la pasión, y también al uso de la

[297] Guthrie, W. C. K., *Historia de la Filosofía griega*, op. cit., vol. IV, p. 374.
[298] Sobre los conceptos de alma e inmortalidad en el mundo griego son muy recomendables los siguientes trabajos: García Gual, C., "Cuerpo y alma. De Homero a Platón", en *Bitarte: Revista cuatrimestral de humanidades*, 32, 2004, pp. 47-61; Bremmer, J. N., *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid, Siruela, 2002; Rohde, E., *Psique: la idea de alma y de inmortalidad entre los griegos*, México D. F., F.C.E., 1948.
[299] Platón, *Banquete*, 210a-c.

inteligencia, que es lo que verdaderamente nos interesa. El amante debe calmar su arrebato, no puede dejarse arrastrar y gobernar por la pasión, pues centrarse en la belleza del cuerpo supondría detenerse en esa escalera hacia lo inteligible. Debe buscar lo semejante que hay en los cuerpos bellos, elevarse hacia las almas y engendrar bellos razonamientos. Platón siempre se mostrará partidario de la superioridad del alma respecto del cuerpo, pero éste parece aquí un simple peldaño, es la sombra del prisionero de la caverna, cuya insignificancia se hace patente al descubrir la verdadera belleza.

En definitiva, la semejanza que quiero destacar reside en la recomendación del uso del razonamiento y la progresiva separación de cualquier elemento pasional, puesto que el proceso descrito por Diotima es, en esencia, intelectual; es un reconocimiento de la presencia de la belleza en los distintos niveles de la realidad, en clara semejanza con el proceso dialéctico descrito en la *República*. Y es que el amante del que habla Diotima bien podría ser un no-enamorado al estilo de Lisias, que busca favorecer siempre al amado sin descuidar ni un solo instante el provecho propio. Los fines del orador no son, desde luego, tan filosóficos como los del discurso del *Banquete*, pero sin duda Diotima censuraría las ataduras y los inconvenientes de los amantes mencionados por Lisias, en aras de la libertad intelectual y la búsqueda del saber. La pasión, en consecuencia, no parece desempeñar ningún papel en este ascenso, y el amor a los discursos, a los razonamientos, a las ciencias y las bellas almas, bien podría encuadrarse en el ámbito de la *φιλία*, incluso mejor que en el de *Ἔρως*. Lo erótico se transforma en intelectual, muy lejos de la pasión y el arrebato del enamorado del que habla Lisias, llegando a afirmar que "*el conocimiento mayor y el más bello es, con mucho, la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es mesura* (*σωφροσύνη*) *y justicia* (*δικαιοσύνη*)"[300].

Ya mencionamos algo acerca de la *σωφροσύνη* y la *ὕβρις* a propósito del discurso de Lisias. Pero las palabras de Sócrates, y las de Diotima no sorprenderán demasiado al lector habitual de Platón, ni tampoco a los griegos de la época, pues consideraciones semejantes constituían parte de la tradición ética, consolidada desde muy antiguo en las sentencias de los Siete Sabios[301]. Resulta también interesante lo dicho en el *Cármides* donde, a pesar de su final aporético, se señalan cuestiones importantes en el intento platónico y socrático de conciliar el conocimiento teórico con el comportamiento virtuoso y la vida feliz. En este diálogo se discute la naturaleza de la sensatez o templanza, que parece equipararse al conocimiento de uno mismo, en consonancia con el mandato del oráculo de Delfos, que parece trocarse en la explicación e indagación socráticas en la máxima "*sé sensato*" (*Σωφρόνει ἔστιν*)[302]. En una primera tentativa, la discusión con *Cármides* puede recordarnos esa nota de egoísmo presente en los dos primeros discursos del *Fedro*, puesto que la sensatez consiste en

[300] *Ib*., 209a.
[301] La primera lista de los mismos aparece en Platón, *Protágoras*, 343b, aunque un análisis más detallado se encuentra en Diógenes Laercio, I.
[302] Véase, Platón, *Cármides*, 164c-165b.

conocerse a sí mismo y en ocuparse de los asuntos propios más que en los ajenos. Sócrates enredará la discusión y planteará si esto no es lo mismo que él siempre pretendió, conocer lo que sabe y lo que no sabe, de manera que la *σωφροσύνη* sea conocimiento del conocimiento y la ignorancia, y no de ninguno objeto concreto, como el resto de conocimientos[303]. En este sentido también parece oponerse a pasiones y deseos, que resultan ser claramente intencionales, es decir, que tienden necesariamente hacia un objeto para ser tales.

Sin embargo, lo que nos interesa no es propiamente la discusión del *Cármides*, sino el significado que Platón parece otorgar a la templanza en las obras anteriores al *Fedro*. Y es que, después de este diálogo juvenil, esta sensatez parece definirse, por oposición a las pasiones y deseos, como conocimiento de uno mismo que permite el autocontrol. Es decir, precisamente lo que Sócrates está recomendando en su primer discurso, que la prudencia y el conocimiento gobiernen y triunfen en su guerra contra los elementos irracionales de nuestra naturaleza. De acuerdo con esto, encontramos en el *Crátilo* una etimología que conecta claramente esta prudencia o sensatez con el proceso intelectual, pues se afirma que "Σ*ωφροσύνη (prudencia) es la salvaguardia del entendimiento* (*σωτηρία φρονήσεως*)"[304] y, a pesar de lo poco riguroso de esta colección de etimologías, es destacable que Platón analiza el término junto con otros como *νόησις*, *ἐπιστήμη*, *σύνεσις* o *συλλογισμός*, es decir, dentro del ámbito intelectual y cognoscitivo.

Y es que la oposición entre templanza e intemperancia era algo común entre los griegos. Pero, en la primera etapa del pensamiento platónico, que como decimos encuentra su punto culminante en el *Fedón*, el término de oposición no será sólo la *ὕβρις*, sino los deseos y pasiones en conjunto, llegando al extremo de proponer no sólo la guía de los elementos intelectuales, sino casi la supresión de todo lo que es contrario a éstos, pues se entiende que perturban su buen funcionamiento. En esta línea se encuentran muchos pasajes del *Gorgias*, en los cuales los términos de la oposición están representados por las posturas de Calicles y Sócrates. La disputa resultante supone un conflicto entre el desenfreno, la búsqueda y satisfacción contante de placeres, frente a una vida guiada por el intelecto que renuncia, al parecer, a cualquier tipo de goce sensual. Sin entrar en demasiados detalles, podemos afirmar que las tesis en disputa parecen ser superadas ya al inicio del *Filebo*, donde se establece la vida mixta como la mejor, la que cualquiera escogería. Y, en un diálogo en el que la influencia pitagórica aparece con especial fuerza, la templanza o sensatez se vincula a la armonía, mientras la propuesta de Calicles lleva al individuo al desenfreno y al desorden que, necesariamente, le alejarán de la felicidad: "*Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia* (*κοινωνίαν*)*, la amistad* (*φιλίαν*)*, el buen orden* (*κοσμιότητα*)*, la moderación* (*σωφροσύνην*) *y la*

---

303 Ya hemos mencionado la diversidad de traducciones posibles del término, lo cual muestra su riqueza y justifica la búsqueda y las dudas de Sócrates. Existe una monografía sobre este concepto: North, H., *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Nueva York, Cornell University Press, 1966.

304 Platón, *Crátilo*, 411e.

justicia (*δικαιότητα*)*, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto «cosmos» (orden) y no desorden* (*ἀκοσμίαν*) *y desenfreno* (*ἀκολασίαν*)"[305]. Con esto sólo pretendo mostrar los conceptos con los que Platón vincula esta moderación, así como los que radicalmente se le oponen. Además, en relación con lo dicho en el *Cármides*, y de acuerdo con la concepción platónica del hombre y el alma en la primera mitad de su obra, el individuo del que habla Calicles no es, según Sócrates, dueño de sí mismo, sino que es dominado por los deseos y placeres que le surjan, insinuando lo que más tarde afirmará claramente: que el hombre es su alma y que ésta, además de principio de vida, es simplemente un intelecto, mientras los deseos pueden dominarle como la ciudad que se somete a un tirano extranjero, como algo ajeno al propio individuo, a su verdadera esencia. Y, a lo largo de toda su discusión con Calicles, Sócrates defiende la tesis de que los felices son felices por la posesión de la *σωφροσύνη*, pues sólo así se someten y esclavizan las pasiones[306], ya que aquí aparece por primera vez el mencionado *σῶμα σῆμα*.

Un sentido parecido lo encontramos en algunos pasajes de la *República*, donde es bien sabido que la templanza constituye una de las virtudes cardinales de la ciudad, manteniendo el vocabulario bélico y agónico que hemos visto en el *Fedro*: "*Y con respecto a las multitudes, ¿no consiste la templanza* (*σωφροσύνης*) *principalmente en obedecer a los que mandan y mandar ellos, en cambio, en sus apetitos de comida, bebida y placeres amorosos* (*πότους καὶ ἀφροδίσια καὶ περὶ ἐδωδὰς ἡδονῶν*)*?*"[307]. La analogía entre individuo y polis es constante en la *República*, por lo que se entiende que esta templanza supone un control ejercido por la mejor parte, tanto del alma como de la ciudad. En ésta, como es bien sabido, deben gobernar los filósofos, aquellos que, mediante el uso de su razón, pueden establecer un determinado orden, en que finalmente consiste la justicia. Igualmente, en el seno mismo del individuo ha de imperar la razón sobre los apetitos, pues éstos nada saben acerca del orden y la disposición necesaria de la *ψυχή*. No obstante, a propósito del segundo discurso de Sócrates, tendremos tiempo de comprobar las importantes diferencia que se incluyen en la *República*, cuyas implicaciones son desarrolladas en el *Fedro*, marcando un antes y un después en la concepción platónica del deseo y la moderación, del individuo y cómo no, de Eros y Psique.

Por lo que respecta a la *ὕβρις*, Platón reconoce que tiene muchas formas y nombres, pues existen muy diversos tipos de deseo. Se puede anhelar con vehemencia la comida, la bebida o cualquier género de placeres y, en función de cuál sea el que domine a la inteligencia, recibirá un nombre diferente. Y, como ya señaló en su momento Calicles, lo propio de los deseos es hacerse cada vez más grandes, es decir, que se reconoce en ellos una tendencia al exceso. "*Mas ¿cuál es el apetito por cuya causa se ha dicho todo lo anterior? Poco más o menos ya está claro, pero, si se dice,*

---

305 Platón, *Gorgias*, 508.
306 El tratamiento de este asunto es muy similar en *Gorgias* y *Fedón*. No pretendo realizar un análisis detallado del concepto de *σωφροσύνη* en la filosofía de Platón, pero quien desee ahondar en él y en la semejanza entre estos diálogos puede comparar los pasajes *Gorgias*, 491b-508c, y *Fedón*, 64a-69e.
307 Platón, *República*, 389d-e.

quedará de todas formas más claro que si no se dice: el apetito que, prevaleciendo irracionalmente (*ἄνευ λόγου*) *sobre ese modo de pensar que impulsa a la rectitud, tiende al disfrute de la belleza, y triunfa en su impulso a la hermosura corporal* (*ἐπὶ σωμάτων κάλος*)*, fuertemente reforzado por sus apetitos parientes, es el que, recibiendo su denominación de su misma fuerza, ha sido llamado amor*"[308]. Después de sus consideraciones generales en torno a los apetitos, Sócrates quiere distinguir al amor de los demás, corrigiendo así el defecto del discurso de Lisias. Quizá lo más interesante del texto sea la inclusión de Eros en el conjunto de lo irracional que prevalece sobre la inteligencia. De algún modo, el enamorado, y en especial el que deja de estarlo, siente que su mente se ha nublado por la acción de este deseo, no pudiendo guiarse racionalmente por medio de pensamientos, sino movido por una fuerza sobrecogedora que, como bien señala Platón, se siente como algo externo que nos domina. Y lo que diferencia al amor de otros deseos es su tendencia a la belleza, en particular a la corporal.

No podemos evitar aquí recordar las palabras de Diotima en el *Banquete*, a propósito de la vinculación de Eros y belleza, ya que, en su discurso, se afirma que aquél fue concebido en la fiesta celebrada por los dioses en honor al nacimiento de Afrodita. Por eso, quien se encuentra bajo el influjo de Eros sentirá una tendencia hacia lo bello, la cual, como ya hemos visto, se inicia siempre con el deseo de cuerpos hermosos. Sin embargo, la sacerdotisa de Mantinea entiende que Eros propicia un ascenso hasta lo inteligible en el que, obviamente, el intelecto desempeña un papel decisivo. Como en el *Fedón*, los datos que recibimos a través de los sentidos funcionan a modo de estímulo, para que posteriormente la inteligencia actúe sobre ellos, extrayendo la información necesaria, descubriendo lo universal que hay en lo particular percibido, pues no debemos olvidar que los términos de participación y presencia son fundamentales para definir la relación entre lo sensible y lo inteligible en el *Banquete* y el *Fedón*[309]. Diotima afirma que el amante debe descubrir que es una y la misma belleza la que está presente en los cuerpos bellos, de manera que nuestro *νοῦς* debe darse cuenta de que no es valioso el cuerpo por sí mismo, sino por su participación en la Belleza. Por eso, a pesar de la profunda semejanza, considero que en ese proceso la inteligencia actúa libremente y en plenas facultades, pues sólo así puede el individuo alcanzar la región inteligible, el más elevado conocimiento que postula la filosofía platónica. Es un amor, en cierto modo, sin pasión, tal como lo demuestra el discurso de Alcibíades, en el que Sócrates aparece como la personificación del verdadero amante descrito por Diotima, alguien que serena sus impulsos y no cede ante ellos, que los trasciende para alcanzar metas más elevadas y que finalmente los rechaza por haber descubierto algo más valioso, a saber, la verdadera belleza y no la cambiante y marchita propia de los cuerpos y de todo lo unido a lo sensible. Sin embargo, tal como lo describe Sócrates en el *Fedro*, Eros es una pasión tan fuerte que somete a nuestra inteligencia y

[308] Platón, *Fedro*, 238b-c.
[309] Para una explicación detallada, véase, Ross, D., *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1986, pp. 39-54.

tiende al disfrute corporal y, seguramente, al exceso. En esto, como en casi todo su discurso, parece seguir la concepción popular, pues recordemos que Sócrates utilizó un recurso para no ser él quien lo pronuncie; por eso el lenguaje no es muy técnico, como vimos a propósito del empleo de *δόξα*. Y así, Eros es una fuerza que domina nuestro raciocinio y guía nuestro comportamiento, centrando su atención en los cuerpos bellos, sin ser capaz de trascender el ámbito sensible.

Con esto, Sócrates ha concluido la primera parte de su intervención, cuyo propósito no era otro que ofrecer una definición precisa del amor. Lo más destacable, tal como se ha señalado, es que se postulan dos principios contrapuestos, de manera semejante a lo que Platón había hecho en diálogos anteriores. El *Fedón* se centra en el papel del cuerpo, aunque placeres y deseos son elementos constitutivos de éste. Y cuando el filósofo no se refiere uno de ellos en concreto, utiliza el concepto de irracional, que simplemente es un término negativo con el que hace alusión a lo que se opone al intelecto, tal como sucede también en los primeros libros de la *República*, antes de profundizar en la naturaleza del alma. E incluso, cuando el asunto no constituye el tema central, empleará la misma dicotomía, como ocurre en el libro IX y algunos pasajes del *Timeo*.

LOS PERJUICIOS DEL AMADO

La interrupción en el discurso socrático, una vez establecida la definición, sirve para hacer hincapié y anticipar algunos conceptos que serán importantes más adelante, también en relación con la escena introductoria, que destacaba la influencia del entorno. Sócrates afirma sentirse bajo el influjo de la inspiración divina (*θεῖον πάθος πεπονθέναι*), como poseído por las ninfas (*νυμφόληπτος*) en un lugar tan estimulante. Pero sus palabras se dirigirán ahora al joven al que se pretende convencer, mostrándole los perjuicios y beneficios de estar y de no estar enamorado. Fedro no ha propuesto ninguna objeción a la definición que, hemos de decirlo, ha sido establecida por Sócrates mismo, al margen de la búsqueda compartida y dialogada que siempre le caracterizó. Por eso, con esta referencia a la inspiración, las ninfas y el entorno, Platón puede estar señalando, otra vez, que éste no es el Sócrates conocido por sus discípulos, sino un personaje que excede el método y el contenido de su filosofía.

Si el discurso de Lisias parecía injusto, en muchos aspectos, con los amantes, presentando tan sólo aquellos aspectos que podía relacionar con el perjuicio del amado, Sócrates irá aún más lejos, condenando el comportamiento del amante quien, como habremos de ver, se convierte en un tirano. Veamos los calificativos con que se refiere al *ἐραστής* y su comportamiento, una vez que ha superado la etapa abstracta de la definición y puede presentar imágenes y ejemplos: "*quien es súbdito del deseo y esclavo del goce* (*ὑπὸ ἐπιθυμίας ἀρχομένῳ δουλεύοντι τε ἡδονῇ*) *necesariamente pone al amado en situación de procurarle el máximum de placer. Porque para quien está enfermo* (*νοσοῦντι*) *es grato todo lo que no se le opone y aborrecible lo que le supera o es su igual. Así, pues, el amante no soportará de buen talante que el amado sea*

superior a él o se le iguale, y lo hará siempre inferior y más débil"[310]. El comportamiento del amante es, sin duda, cruel, tal como aquí se presenta. Con estas palabras parece ir más allá que el propio Lisias, cuyo no-enamorado buscaba siempre su propio provecho, aunque no renunciaba a beneficiar a su amado en la medida en que ello no le perjudicase a él. Y, si afirmaba que el enamorado alejaría a su amado de aquellos que le superasen en riquezas o inteligencia, el amante del que habla Sócrates, calificado como enfermo, esclavo y súbdito del deseo, tendrá como objetivo impedir el desarrollo de su amado. El propósito, suponemos, es el de generar en él la necesidad de su compañía, pues nadie parece sacar provecho de quienes son inferiores, al ser muy poco lo que podemos aprender de ellos. No olvidemos que, en definitiva, los dos primeros discursos están centrados en el beneficio de quien los escribe o pronuncia. Y recordemos además que éste es presentado por un enamorado que pretende hacer creer que no lo está, con el objetivo de persuadir al joven amado. Con lo cual, en realidad, está censurando su propio comportamiento, pues no hace otra cosa que servirse de artimañas con el único fin de persuadir al amado, presentando para ello apariencias que no se corresponden con la realidad, con su verdadero carácter ni sus intenciones. A pesar de lo cual, como ya he dicho, considero que este hecho no ha de restar legitimidad a nuestra interpretación pues, aunque múltiples detalles respondan solamente a la ficción dramática, sin poder identificarse con la concepción platónica real, también es cierto que algunos supuestos generales, como las dicotomías establecidas en los principios rectores de nuestra conducta, o la recomendación de guiarnos por el solo intelecto, cercana al ascetismo del *Fedón* o a doctrinas de diálogos anteriores, constituyen una razón de peso para interpretar que Platón quiere decirnos algo acerca de sí mismo, de su anterior pensamiento respecto a algunos temas, y otorgará mucho sentido a la retractación posterior.

El discurso de Sócrates es ciertamente duro con el amante, pues los males que ocasiona son superiores incluso a los provocados por cualquier enemigo. Es profundamente celoso, no soporta las compañías de su amado y pretende alejarlo de todo lo que sea beneficioso en cualquier sentido, pues ello implicaría una menor necesidad de lo que el amante le ofrece. Éste preferiría que su ἐρώμενος no tuviera hacienda alguna, ni familia o amigos, ya que así podría pasar con él todo el tiempo que quisiera. Por lo tanto, cuanto más miserable sea la condición del amado, mejor para los propósitos del enamorado. Y, lo que para Sócrates resulta ser lo peor de todo, le prohibirá todo contacto con la filosofía, pues la claridad de juicio le haría despreciar al enamorado. Y es que si pensamos en el amor del filósofo, probablemente nos toparemos con el ideal de autosuficiencia que con tanta inteligencia supieron extraer los cínicos del modo de vida socrático. No sólo el discurso de Diotima parece excluir las relaciones interpersonales, es decir, el amor tal como lo entendían los griegos de la época, sino especialmente las palabras de Alcibíades, que presentan a Sócrates como el verdadero amante, mostrando con claridad la serenidad y autosuficiencia del maestro. Se encuentra

[310] Platón, *Fedro*, 238e-239a.

en el polo opuesto del amante aquí descrito, que por el afán de procurarse placeres deja al margen cualquier juicio de su intelecto. Muy al contrario, Sócrates rechaza los placeres sexuales que con tanta generosidad le ofrece alguien tan bello y de tanto renombre como Alcibíades. Su único deseo parece indicarse en su apelativo de *φιλόσοφος*, y es destacable la exageración platónica de su impasibilidad, tanto ante los placeres, dado que la bebida nunca fue capaz de emborracharle, como ante los dolores, siendo capaz de soportar el frío mejor que ningún otro hombre. La amistad de Sócrates con otros hombres tenía un propósito claro y definido, ya que gracias a su contacto y conversación con ellos podía avanzar en esa búsqueda del conocimiento en que convirtió su propia vida. Por el retrato del *Banquete*, en consecuencia, podemos comprobar que el verdadero deseo del filósofo es la ausencia de deseos, al menos de todo aquello que tenga que ver con lo sensible, pues la meta de su actividad es la captación de lo inteligible.

Su discurso del *Fedro*, en cambio, presenta a un amante tan lleno de deseos y ávido de placeres como el ideal de hombre presentado por Calicles, es decir, un hedonista puro que se ocupa de procurarse el máximo de placer al margen de convenciones ajenas a la naturaleza humana, como la moral. Y esto se hace manifiesto también en los cuidados y atenciones que dedica a su propio cuerpo, engalanado con cosméticos para aparentar virtudes físicas de las que carece[311]. Pero, ante un retrato tan sumamente cruel del amante cabe preguntarse cómo es posible que el amado ceda ante alguien que no busca sino su constante perjuicio, pues aunque Sócrates ha prometido relatar los beneficios y daños que causa el enamorado, hasta ahora no ha mencionado ni un solo elemento provechoso. "*Existen, sin duda, también otros males, pero cierta divinidad puso en la mayor parte de ellos un goce momentáneo: por ejemplo, el adulador, terrible engendro, y sumamente dañino en el que, con todo, mezcló la naturaleza un cierto placer, no exento de encanto*"[312]. El amante, que de nuevo en esta comparación no sale muy favorecido, sólo puede ofrecer a su amado un goce pasajero que, sin duda, si hubiera de ser puesto en la balanza del *Protágoras*, sería ampliamente superado por los dolores y perjuicios que le causa su compañía. Y, tal como habíamos visto en el discurso de Lisias, la relación no mejora cuando cesa el deseo del enamorado. Y es que otro de los beneficios que el amado espera tiene que ver con las promesas del amante, quien siempre ofrece cuantiosos bienes para el futuro; pero, o bien su arrebato no le permite actuar en provecho del *ἐρώμενος*, pues pondría en peligro su relación, o bien, al haber cesado su pasión, se desentiende de cuanto había dicho, ya que se arrepiente de su comportamiento anterior. En realidad, desde los presupuestos del discurso socrático puede comprenderse perfectamente lo que le ocurre al hombre cuyo deseo cesa: aquello que inicialmente se hallaba sometido, toma el control del individuo, retornando éste a la coherencia y al comportamiento propio del buen ciudadano y del hombre virtuoso. Así se produce un cambio tan radical que el

[311] Sobre la cosmética como rutina que genera una apariencia de salud, opuesta en ese sentido a la gimnasia, véase el conocido pasaje: *Gorgias*, 463a-466a.
[312] Platón, *Fedro*, 240a-b.

amante, "*poniendo a otro guía y patrono en su interior: el buen juicio y la templanza en lugar del amor y la pasión* (*νοῦν καὶ σωφροσύνην ἀντ' ἔρωτος καὶ μανίας*)*, se convierte en otro hombre sin que el amado se dé cuenta*"[313]. De nuevo aparecen los pares de opuestos, cuyos extremos se postulan como posibles guías de la conducta humana. Pero, cuando la razón vuelve a gobernar, sometiendo a la pasión como el tirano somete al esclavo, rechaza sus anteriores y absurdas promesas, perdiendo todo interés por un individuo cuya belleza corporal, y nada más, le atraía. Por lo tanto, en adelante evitará todo contacto con aquel a quien prometió tantos bienes, tantas enseñanzas y tanto placer.

Dicho todo esto, la conclusión que Sócrates extraerá es muy semejante a la de Lisias, ya que, en definitiva, era lo que se le pedía en esta competición en la que, como se dijo, el maestro pretendía realizar un discurso mejor que el del orador, introduciendo un orden adecuado y ofreciendo argumentos originales. Desde cualquier perspectiva, el enamorado resulta ser para los jóvenes mucho más perjudicial que quien no lo está, ya que en nada se beneficiará el amado, ni respecto al cuerpo, ni respecto a la hacienda, la familia o las amistades. Aunque lo verdaderamente grave es que impedirá el desarrollo de su alma, cuyo provecho parece residir únicamente en la educación y el conocimiento. Por lo tanto, "*en lo que atañe a la inteligencia* (*διάνοιαν*)*, el hombre con amor en modo alguno es provechoso como tutor y compañero*"[314]. Con esto, la condena del amante parece aún mayor que en el discurso de Lisias, puesto que, tal como aquí se le presenta, filósofos como Sócrates no pueden tolerar su comportamiento ya que «el tirano Eros» esclaviza lo más preciado que hay en el hombre o, aún más, lo que el hombre verdaderamente es, la *ψυχή*, aquello que razona y da vida. Y si lo que le ocurre es censurable, tanto más lo es el perjuicio que ocasiona al amado, a un joven ilusionado cuyos progresos en todos los ámbitos son cortados de raíz.

Pero, antes de analizar las últimas palabras del discurso, debemos fijar nuestra atención en el esquema de la naturaleza humana que ha sido trazado en el mismo. Hemos señalado que, en clara consonancia con diálogos anteriores, se establecen dos principios antitéticos inmersos en una guerra sin fin que, aparentemente, los convierte en irreconciliables. Y es que, aunque al principio de su intervención mencionó que ambos pueden cooperar, esta posibilidad no se tiene en cuenta posteriormente, de manera que el enamorado está poseído por la pasión, anulando su inteligencia, mientras el no enamorado, que viene a ser el hombre prudente, aniquila su pasión, tal como recomienda el propio Sócrates en el *Fedón*, por su estrecha vinculación a lo corporal, entregándose a una vida de reflexión que ha de conducirle a la felicidad, llevando así a cabo las actividades que son propias de un alma sana y ordenada. Aunque también es cierto que Sócrates nos dice muy poco del no enamorado, inmerso como está en la censura del amante, y pueden hacerse ciertas conjeturas al respecto de lo que recomienda al joven amado y lo que opina acerca del no enamorado. Al primero, muy probablemente, le aconsejaría la compañía de amigos que le procurasen beneficios,

[313] *Ib*., 241a.
[314] Platón, *Fedro*, 239c.

especialmente pedagógicos e intelectuales. Poco se puede decir del no enamorado, pero sí podemos establecer algunas conclusiones a partir del retrato del individuo y su conducta que se nos ha ofrecido. Aunque su propuesta no fuera tan radical como la del *Fedón*, la que se asienta en el *σῶμα σῆμα*, y se consintieran determinados placeres, indispensables para su vida, lo importante es la radical separación que se establece entre los principios rectores de la conducta. Los deseos, entre los que se incluía a Eros, parecen constituir el elemento de necesidad, entendiendo por tal lo opuesto a la libertad, que sólo el gobierno de la inteligencia puede proporcionar. Al inicio, el dominio de los deseos o apetitos es denominado intemperancia, por lo que el amor, siendo una especie del deseo, ha de entenderse como una tendencia al exceso, un apetito desenfrenado que tiende al placer corporal, estimulado precisamente por la belleza de otros cuerpos. De manera que, en cierto sentido, la lucha entre razón y pasión parece ser una pugna entre alma y cuerpo, tendiendo la primera a la medida y al orden guiada por el razonamiento y el segundo al exceso, impulsado por el deseo de placeres. Y así, el no enamorado parece ser quien se domina, quien establece el gobierno del alma y la razón sobre el cuerpo y los deseos. "*La clave de todo esto es, otra vez, que la separación entre razón y deseo, tal como se formula en la parte teórica de su discurso, no es adecuada a los fenómenos. Ya que esta doctrina sobre las ideas de deseo y razón es una doctrina sobre la naturaleza humana, sus deficiencias no requieren sino un replanteamiento de lo que el hombre es. Y esto es lo que ocurrirá a continuación en el* Fedro"[315].

La conclusión del discurso viene ofrecida por el propio Sócrates quien, a través de un verso resume la actitud del amante, al mismo tiempo que vuelve a remitir a la inspiración provocada por el entorno, cuyo influjo está empezando a sentir con fuerza: "*Esto es, pues, muchacho, lo que debes meditar, comprendiendo que la amistad de un enamorado nunca nace unida a la buena intención, sino como la afición por un manjar, por mor de la saciedad: «*tal como el lobo ama al cordero, ama el amante al mancebo*»*"[316]. El final de su intervención no puede ser más claro: Sócrates está identificando a Eros con una pasión animal, con un instinto corporal y despiadado que busca el placer a costa del propio amado. En un lenguaje coloquial, sin duda diríamos que el lobo desea al cordero, pero no que lo ama, sino que su intención se encuentra casi en el polo opuesto de lo que entendemos por amor. Es cierto que al inicio del discurso se ha dejado claro que la intención del mismo es la de persuadir a un joven de no conceder los favores al enamorado, sino al que no lo está, concretamente a quien lo pronuncia. Pero resulta evidente que, además de las similitudes con diálogos anteriores a las que nos hemos referido, Sócrates se ha excedido en la condena de Eros y del enamorado con el solo hecho de pronunciar esas palabras.

---

[315] Griswold, C. L., *Self-Knowledge in Plato's* Phaedrus, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1988, p. 64.

[316] Platón, *Fedro*, 241c-d.

SEGUNDO INTERLUDIO: LA RETRACTACIÓN

Con esta conclusión, Fedro muestra su sorpresa ante Sócrates, pues esperaba que esta severa condena fuese seguida por un elogio de las virtudes y beneficios del no enamorado, completando así la segunda mitad del discurso. Sin embargo, el maestro considera que ya ha quedado suficientemente claro lo que el joven le pide: basta con dar la vuelta a todas las censuras dirigidas al amante[317]. Quienes piensan que el primer discurso es simplemente complementario del segundo, hacen especial hincapié en la condena de la retórica y el modo de vida que le acompaña. Y es cierto que Sócrates y Platón no habrán de retractarse de una condena que repitieron constantemente. El amante recién presentado es muy similar al sofista o al orador de otros diálogos. La búsqueda irreflexiva del placer aparta a los jóvenes del verdadero bien, de la actividad más elevada y saludable, que es el cuidado del alma, y de la filosofía, que conseguiría encauzarlos hacia la vida virtuosa y feliz. Más aún, poniendo nombres a los conceptos, y teniendo en cuenta que el *Fedro* es también la historia de este personaje, podemos pensar que la intervención de Sócrates podría traducirse en las siguientes advertencias a su amigo: los oradores, como Lisias, son especialistas en persuadir, sin prestar atención a la verdad y el bien de aquello que tratan; estando enamorado de ti, finge no estarlo y condena la pasión y el enamoramiento como el peor de los males, para hacer contigo precisamente aquello que censura, y a través de lo cual pretende persuadirte; no le importa tu progreso intelectual sino que, de hecho, pretende apartarte de la filosofía y de las buenas compañías; él es el lobo y tú el cordero y, si te dejas convencer, padecerás todo cuanto acabo de señalar.

Por lo que respecta a la escena, Sócrates se levantará a continuación, dispuesto a marcharse, pues considera suficiente lo ya dicho. Además, lleva demasiado tiempo fuera de la ciudad y, dada la influencia de las ninfas que gobiernan el lugar, tiene miedo de quedar poseído (*ἐνθουσιάσω*) por ellas. Se dispone, en consecuencia, a cruzar el río y volver a su lugar habitual, el entorno urbano en el que puede continuar conversando con los hombres, practicando la filosofía como el no enamorado de su discurso, todo templanza y moderación. Sin embargo, Fedro es un hombre de naturaleza diferente, no es ese Sócrates del *Fedón* y el *Banquete*, al que la muerte le supone un alivio, el que no siente el frío en su cuerpo ni el dolor en sus pies, el que puede beber sin parar y pasa días sin dormir con total serenidad. Fedro, a diferencia de ese personaje que busca la autosuficiencia para controlar su vida frente a cualquier inclemencia o necesidad externa, es un hombre mucho más sensual y, en cierto modo, consciente de la necesidad de ajustar su propia vida a factores que están más allá de su control: "*Aún no, Sócrates, antes de que pase el ardor del sol. ¿No ves que ya casi es mediodía, lo que se dice «pleno mediodía»? Ea, esperemos, conversando entre tanto sobre lo dicho, y tan pronto*

[317] El propio Griswold (*Self-Knowledge in Plato's* Phaedrus, op. cit., p. 70) se encarga de esta tarea, mostrando las diez virtudes del no enamorado, contrapuestas a los defectos del amante que Sócrates acaba de señalar en su discurso.

como refresque, nos iremos"[318]. Lo que el joven pretende, dado que el sol ateniense les causaría gran molestia a esa hora del día, es permanecer a la sombra del plátano discutiendo acerca de las anteriores disertaciones. Sócrates se sorprende, una vez más, de la capacidad del joven Fedro para promover los discursos y la discusión, pues recordemos que en el *Banquete* se le llama *πατὴρ τοῦ λόγου*, por ser él quien hizo la propuesta de entonar elogios a Eros, siendo sólo comparable con el propio Simmias, que en el *Fedón* insta a Sócrates una y otra vez a argumentar acerca de la inmortalidad del alma.

Y ahora, el maestro, reflexionando sobre los discursos anteriores se da cuenta de que se ve obligado a entonar uno más, al haber recibido una advertencia: "*Cuando me disponía, buen amigo, a cruzar el río, me vino esa señal divina que suele producirse en mí –siempre me detiene cuando estoy a punto de hacer algo- , y me pareció oír de ella una voz que me prohibía marcharme, hasta que no me hubiera purificado* (*ἀφοσιώσωμαι*)*, como si efectivamente hubiera cometido algún delito contra la divinidad* (*τι ἡμαρτηκότα εἰς τὸ θεῖον*)"[319]. Mientras pronunciaba sus anteriores palabras, Sócrates sentía una especie de escalofrío, algo extraño que empezaba a alertarle y que, al pretender marcharse, se ha manifestado como esa voz interior, esa conciencia divina que le advierte y le empuja a actuar correctamente. Es el conocido *δαιμώνιον*, que ahora advierte a Sócrates de su pecado, su delito contra la divinidad.

Ciertamente, este pasaje, uno de los más significativos de toda la obra, parece restar credibilidad a la interpretación que sostiene la complementariedad de los dos discursos, en la medida en que se habla de pecado y de purificación, al margen de otros asuntos esenciales que en breve comentaremos. Pero cabe también aquí una pregunta interesante: ¿por qué esta conciencia divina que, tal como relata Jenofonte, impidió a Sócrates pronunciar una defensa retórica y falsa para salvarse de su condena, no imposibilitó también que pronunciara este discurso que ahora se califica como necio e impuro? La respuesta, según creo, hemos de buscarla en las intenciones de Platón, que es quien diseña y dirige este drama filosófico. Según nuestra interpretación del *Fedro*, el primer discurso, aparte de su crítica a la retórica y el hedonismo irreflexivo, contiene bastantes similitudes con doctrinas de diálogos anteriores y presenta una concepción de Eros y de la naturaleza humana con la que Platón ya no se siente satisfecho, razón por la que a continuación presentará un planteamiento nuevo y de mayor complejidad. Siendo así, el autor necesita que Sócrates cometa el pecado para poder retractarse. No debemos pasar por alto el primer discurso, como muchas veces se hace con el discurso de Alcibíades en el *Banquete* o con palabras de sofistas y adversarios de Sócrates en algunos diálogos, puesto que Platón nunca presenta teorías y pensamientos de poca importancia, sino planteamientos capaces de generar dudas y nuevas discusiones filosóficas. Si pretendiese simplemente explicar su pensamiento, además de haber

---

[318] Platón, *Fedro*, 242a.

[319] *Ib*., 242b-c. Sobre el genio, el duende, o el demonio socrático, véase Platón, *Apología*, 31c-d, y Jenofonte, *Memorabilia*, IV, 8, así como los estudios: Camarero, V., *Sócrates y las creencias demónicas griegas*, Bahía Blanca, Cuadernos del Sur, 1968; Friedlander, P., *Platón*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 48-72; y Tovar, A., *Vida de Sócrates*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, pp. 259-274.

escrito tratados en lugar de diálogos, podría ahorrarse múltiples pasajes e intervenciones; pero ése no era su método, a pesar de que progresivamente en sus obras el diálogo ceda terreno ante más largas intervenciones. Lo que quiero poner de manifiesto es que Platón, si lo hubiese deseado, podría haber eliminado el primer discurso socrático haciendo decir al maestro: el texto de Lisias carece de sentido, y debe ser corregido tanto en su forma como en su contenido; y, a continuación, podría haber introducido las palabras que en adelante comentaremos. Sin embargo, la purificación ha de seguir al pecado, como la corrección sigue al error, como el interlocutor descubre su ignorancia para poder avanzar en ese camino que es la adquisición del conocimiento.

Sócrates está ahora, como el amante cuyo deseo ha cesado dejando el gobierno del individuo a la razón, sorprendido por su anterior comportamiento. Ahora comprende la falta que ha cometido y quiere subsanarla lo antes posible. Pregunta entonces a su amigo Fedro si no es Eros, tal como lo establece la mitología desde muy antiguo, el hijo de Afrodita, algo que al joven le parece obvio. "*Mas no lo dice así el discurso de Lisias, ni tu discurso, es decir, el que pronunció mi boca, hechizada por ti* (καταφαρμακευθέντος ὑπὸ σοῦ). *Y si es el Amor, como lo es sin duda, un dios o algo divino* (θεὸς ἤ τι θεῖον), *no podría ser en modo alguno algo malo. Pero los dos discursos de hace un momento hablaron de él como si lo fuera. En este sentido, pues, pecaron contra el Amor; y encima su necedad llega al colmo del refinamiento: el de ufanarse, sin decir nada sensato ni verdadero, como si tuvieran alguna consistencia, para ver de engañar a ciertos hombres de poca valía y gozar en el futuro de buena fama entre ellos*"[320]. Poco antes ha mencionado Sócrates un verso según el cual, pecando ante los dioses, se recibe la honra de los hombres. Y de esto parece quejarse en el texto anterior ya que, como un sofista, ha entonado su discurso para convencer a un joven, tal como se le pedía en su competición con Lisias, buscando la persuasión y olvidando el respeto que se ha de tener hacia lo divino. Aunque, sin duda, lo que más llama la atención de este pasaje es la diferencia que se observa frente a lo afirmado en el *Banquete*, donde, como es sabido, se presenta a Eros como un gran genio o demon (δαιμῶν μέγας), intermedio entre dioses y hombres, que comunica a los unos con los otros, además de posibilitar, de acuerdo con el discurso de Diotima, el ascenso del hombre hasta lo divino. Aquí, sin embargo, nada se nos dice acerca de la historia de Poros y Penía, sino que Eros es hijo de Afrodita y, en consecuencia, un dios, que no puede ser causa de males, según se estableció ya en la *República*[321]. En el *Banquete*, sin duda, aún permanece la fuerte influencia de Sócrates y su método, de manera que se destaca lo intermedio, siguiendo su doctrina de que sólo el que sabe que no sabe es capaz de aprender. Aquí, en cambio, como ya hemos comentado, nos hallamos ante un Sócrates muy platónico, muy diferente del que conocía su estrecho círculo de allegados. Por otra parte, el hechizo al que el entorno, y el propio Fedro, le han sometido, le impidieron darse cuenta del delito que estaba cometiendo, pues no cabe duda de que se habló del amor como si fuera algo malo, como una fuerza animal que nubla la

[320] Platón, *Fedro*, 242e-243a.
[321] Platón, *República*, 376c-380c.

inteligencia y sólo genera daños a quienes ceden ante ella. Y, una vez más, encontramos una muestra de que los dos discursos de Sócrates no son en absoluto complementarios, ya que ahora pretende retractarse de unas palabras que no contenían nada sensato ni verdadero, que no definieron a Eros como se debía y que no entendieron, por consiguiente, el efecto que éste provoca en el alma humana.

"*A mí, pues, amigo, preciso me es purificarme. Y hay para los que pecan contra la mitología una antigua purificación* (ἁμαρτάνουσι περὶ μυθολογίαν καθαρμὸς ἀρχαῖος) *que no percibió Homero y sí, en cambio, Estesícoro. Pues, privado de la vista, por culpa de su maledicencia contra Helena, no desconoció la causa como Homero, sino que, a fuer de buen artista, la descubrió y compuso inmediatamente:*

«No es cierto el decir ese,
ni embarcaste en las naves de buena cubierta
ni llegaste al alcázar de Troya»

Y al punto que hubo escrito toda la llama «palinodia» recobró la vista"[322].

Estamos, en mi opinión, ante uno de los textos más bellos y significativos del *Fedro* y de la obra platónica en su conjunto. Y es también el pasaje fundamental que resume la interpretación general de Martha Nussbaum, a propósito del cambio en la filosofía platónica a partir de este diálogo, teoría que, en parte, y con algunos matices, compartimos aquí. Lo primero que hemos de destacar ahora es la idea de purificación, de κάθαρσις. En nuestra cultura, fuertemente ligada a la tradición cristiana, podemos entender la purificación tal como ya la entiende Platón en los mitos escatológicos sobre los que ya hemos hablado, como una liberación de las faltas cometidas que permite al alma aspirar a un premio después de la muerte, después de su separación del cuerpo. Esta idea, fundamental en diversas fases del pensamiento griego[323], aparece con especial frecuencia en el *Fedón*, en la que el alma ha de purificarse precisamente de las imperfecciones y los males que le ha generado su mezcolanza con un cuerpo. Y es que, en definitiva, purificarse no es otra cosa que liberarse de las impurezas, de aquello que al alma le es ajeno e impropio. Sin embargo, ya hemos dicho que, en el *Fedro*, el cuerpo no es ya aquella carga que siempre actúa en sentido opuesto a las intenciones y al bienestar del alma, ya que ésta tiene, como aquí, sus propias culpas. Sócrates ha insultado a una divinidad y desea eludir el castigo que Eros o algún otro Dios le impondrá probablemente por su pecado. Para ello, recurrirá a un antiguo método empleado ya por Estesícoro. Resulta curioso que Platón recurra y mencione a poetas, habida cuenta de las palabras que les ha dirigido al final de la *República*, como hemos dicho de fecha muy próxima a la del *Fedro*. En este punto, sin embargo, considero que no debe hablarse de retractación por parte del filósofo, en la medida en que la censura y la expulsión de la quizá mal llamada «ciudad ideal» está basada, como ya he repetido, en los presupuestos de la conversación, que no son otros que las reglas para la

[322] Platón, *Fedro*, 243a-b.
[323] Especialmente conocido es el fragmento de Aristóteles (*Poética*, 1449b) a propósito de la purificación llevada a cabo por la tragedia.

educación de los filósofos gobernantes, tema que no se aborda en el resto de diálogos, lo cual implica necesariamente una notable diferencia en el tratamiento del asunto.

Pero, para que se comprenda mejor el propósito y la comparación que Platón establece, hemos de explicar en qué consiste la retractación de Estesícoro. Es poco lo que se conserva de este poeta siciliano, que nació y murió unos doscientos años antes que Platón. No obstante, sabemos que compuso una obra que posteriormente, por su temática, fue titulada *Helena*, anterior a la citada *Palinodia*. En aquel poema, construye una versión de la guerra de Troya en la que se modifican múltiples aspectos de la versión homérica. Helena aparece sin rasgo alguno de divinidad, pues se afirma que su padre fue Tindáreo; además, no se menciona el conocido juicio de Paris, dado que la intención del poeta es culpabilizar a la mujer de todas las desgracias, imputarle la responsabilidad exclusiva de la guerra. El juicio, acorde con el espíritu de la *Ilíada*, suponía un intento de justificación de las acciones humanas, transfiriendo la responsabilidad a los dioses y sus disputas, pues recordemos que fue Eris quien dio la manzana a Paris para que eligiera entre Hera, Atenea y Afrodita, iniciando así el conflicto. Por lo tanto, la intención inicial de Estesícoro no es otra que responsabilizar y casi insultar a Helena, evitando los elementos homéricos que mitigan su culpa. Y podemos encontrar aquí una semejanza con lo que le ocurre a Sócrates a propósito de Eros, puesto que el poeta se ha dado cuenta de la raigambre divina de Helena y, por lo tanto, del pecado que también ha cometido contra los dioses. Busca, en consecuencia, lo que Sócrates ha definido como un antiguo ritual de purificación. En algunos lugares de Grecia, especialmente en Esparta, consideraban a Helena como una diosa, y fue quizá esto lo que provocó el cambio en la actitud de Estesícoro. Tal como lo relata Platón, el poeta fue castigado con la ceguera por su impiedad. Así pues, parece que el filósofo está también entendiendo la conocida ceguera de Homero como un castigo impuesto por los dioses ante su blasfemia, de lo cual no supo el poeta redimirse. Y esto es lo que no quiere Sócrates que le ocurra, por lo que ahora aparece con la cabeza descubierta, dispuesto a recobrar la vista. Por otra parte, en un antiguo estudio[324] se interpreta la actitud y mentalidad de Estesícoro como opuesta a la homérica, influenciado notablemente por diferentes tradiciones religiosas, especialmente la délfica e incluso la órfica, iniciando también una línea que habría de continuar Jenófanes.

Así pues, Estesícoro compuso su *Palinodia* con el propósito de redimirse, relatando una historia enteramente diferente a la original. Como afirman los versos citados por Platón, Helena no llegó a Troya, sino que los dioses forjaron una imagen o figura (*εἴδωλον*) de la bella mujer, mientras ella había sido transportada por Hermes a Egipto, permaneciendo así completamente ajena al conflicto. Esta historia es la que recrea Eurípides, añadiendo también elementos propios, en su *Helena*. Es, por supuesto, muy famoso el texto de Gorgias, su encomio o *Elogio de Helena*, bien conocido por Platón, que en el diálogo que lleva el nombre del sofista, e incluso más adelante en el *Fedro*, le censura su enseñanza de un método moralmente neutro que puede ser

[324] Alsina Clota, J., “La Helena y la Palinodia de Estesícoro”, en *Estudios Clásicos*, 22, 4, 1957-1958, pp. 157-175.

utilizado en cualquier dirección; y es que el propósito de Gorgias no parece ser la purificación buscada por Sócrates y Estesícoro, sino la demostración de que el buen orador es capaz de defender cualquier causa, incluso la más difícil y contraria al parecer general. Pero Gorgias no pretende cambiar la versión homérica, sino justificar el comportamiento de Helena, aduciendo fuerzas superiores a las del mero individuo: "*Saltando ahora sobre el tiempo aquel con mis palabras, procederé al fundamento del discurso que aguarda y presentaré las causas por las cuales era natural que aconteciera la partida de Helena para Troya. O bien por una decisión del azar y orden de los dioses y decreto de la necesidad actuó como actuó, o bien raptada por la fuerza o persuadida por las palabras o presa del amor*"[325]. Especialmente interesantes resultan las dos últimas causas; en primer lugar, el sofista desea resaltar el inmenso poder persuasivo de la palabra; por otra parte, realiza una distinción a propósito del amor en la que podemos encontrar una semejanza con lo que va a decir Sócrates en su segundo discurso: "*Si amor es un dios, ¿cómo podría ser capaz de apartar y repeler la potencia divina de los dioses quien es inferior a ellos? Y si se trata de una enfermedad humana y un desvarío de la mente* (*ἀνθρώπινον νόσημα καὶ ψυχῆς ἀγνόημα*)*, no debe, en tal caso, ser censurado como una falta, sino considerado un infortunio*"[326]. Helena, en consecuencia, es inocente, pues no fue su voluntad la causante de su marcha a Troya.

Pero no podemos detenernos en las interesantes cuestiones suscitadas por el discurso gorgiano, ya que Platón no está pensando ahora en ellas, sino en los versos de Estesícoro y en el modo de liberarse de la falta cometida contra un dios. El poeta siciliano compuso una historia opuesta a la inicial, de lo cual Sócrates y Platón han tomado buena nota: se ha responsabilizado a Eros de los mayores males entre los hombres; él es el causante, como Helena, de múltiples desgracias por su capacidad de impedir el correcto funcionamiento de nuestra inteligencia. En consecuencia, el filósofo se librará de su ceguera ofreciendo otro retrato de Eros, en el que el dios es causa de beneficios, pues, según la concepción platónica expuesta en la *República*, la bondad ha de ser un atributo propio de lo divino.

Sócrates, por lo tanto, antes de ser castigado por los dioses, entonará su particular palinodia, pero esta vez lo hará con la cabeza descubierta, pues el hecho de habérsela tapado con anterioridad supone otro símbolo de la ceguera que ha padecido, de su falta de visión. Y la responsabilidad y culpabilidad que siente no sólo están en relación con lo divino, sino también con lo humano: "*Suponte que por casualidad nos hubiera escuchado un hombre de carácter noble y apacible* (*γεννάδας καὶ πρᾶος τὸ ἦθος*)*, que estuviese enamorado de otro tal como él, o lo hubiera estado alguna vez anteriormente, cuando decíamos que por fútiles motivos los enamorados suscitan grandes enemistades y que son envidiosos y dañinos para sus amados (...) ¿No estaría muy lejos de estar de acuerdo con nosotros en lo que vituperamos al Amor?*"[327]. Ya en

[325] Gorgias, *Encomio de Helena*, 5-6. Así pues, las cuatro fuerzas aducidas por Gorgias son *τύχη*, *βία*, *λόγος* y *Ἔρος*.
[326] *Ib*., 19.
[327] Platón, *Fedro*, 243c-d.

la introducción a su segundo discurso se va anticipando parte de la solución al problema. Y es que, por las palabras de los dos primeros, difícilmente pensaríamos que un enamorado pudiera tener un carácter noble y apacible, si es que el amor era verdaderamente un deseo de placeres estimulado por la belleza corporal que, obviamente, tendía al exceso por esta raigambre sensible, que además nublaba el buen proceder de la inteligencia, imposibilitando la medida y el orden. La *ἐπιθυμία ἡδονῶν*, que parecía ser la principal característica del enamorado, contrasta fuertemente con el calificativo de *πρᾷος*, que aquí se emplea para designar al propio amante. Por lo tanto, se deja entrever que, en primer lugar, es probable que la definición dada no fuese correcta, esto es, que no se entendiera correctamente la naturaleza de Eros, lo cual implica también el error en la descripción de las ventajas y perjuicios que acarrea. En segundo lugar, se hace patente la deficiencia de la contraposición radical establecida entre enamorado y no enamorado, que era, al fin y al cabo, semejante a la dicotomía *ὕβρις* y *σωφροσύνη*, no pudiendo ser moderado el amante ni desenfrenado el no enamorado. Y también, como hemos mencionado, la separación tajante puede extenderse a otros ámbitos de la filosofía platónica, como cuerpo y alma o, especialmente, irracional y racional, que bien podían pertenecer a las dicotomías del citado fragmento de Filolao, como componentes del mal y del bien. El contraste con el *Fedón* es evidente, en la medida en que el cuerpo suponía la fuente de todas la impurezas y los perjuicios causados al individuo, pues éste no parecía ser otra cosa que un *νοῦς*, una especie de *res cogitans*, valga el anacronismo. Sin embargo, a pesar de las diferencias que señalamos y seguiremos señalando respecto al *Banquete* y la *República*, no mantendremos aquí la teoría de un cambio drástico y radical en la filosofía platónica, sino que lo entendemos como algo más bien progresivo, pues en ambos diálogos se anticipan ideas que se explicitarán en el *Fedro* y se desarrollarán también en obras posteriores. Aunque habrá tiempo para comentar esta cuestión detenidamente, quiero tan sólo apuntar que los elementos a los que me refiero son, de una parte, la mención del cuerpo, en cuanto participante de la belleza inteligible, que supone un primer impulso para el ascenso hasta ésta y, de otra, el conflicto entre los diversos elementos del alma.

Así pues, tras la advertencia de su voz interior, la vergüenza ante el noble enamorado y el miedo a las represalias divinas le impulsan a su segundo discurso, aconsejando a Lisias hacer lo mismo que él hará, si es que desea librarse de su pecado y su castigo. El joven Fedro se encargará personalmente de ello, pues ya se nos ha advertido sobre su capacidad para generar nuevos discursos. Y en esto se muestra Platón coherente, ya que el retrato de este personaje presenta siempre una plasticidad y una ingenuidad poco comunes. Sócrates tiene razones para retractarse; y su verdadero pensamiento se expondrá a continuación. Pero Fedro es capaz de cambiar de opinión, de pasar instantáneamente de una idea a su contraria, sin haber siquiera escuchado la palinodia socrática, es decir, sin tener argumentos de peso para este cambio tan radical. Esto supone una muestra más de su vinculación a los métodos sofísticos y retóricos de la oratoria, en los que el modo de defender una tesis resulta ser más importante que la

tesis misma, justo lo contrario de lo que le sucede a Sócrates, extremadamente preocupado por el contenido de sus palabras, no por la persuasión.

Ya mencionamos que la historia del *Fedro* está muy lejos de ser una mera especulación abstracta y vacía de contenido real. Muy al contrario, se dijo que tras estos discursos se escondía una disyuntiva que incluso podemos extrapolar a nuestro mundo contemporáneo, pero especialmente decisivas para un joven ateniense de aquella época. Y a diferencia quizá de muchos otros diálogos, en los que el título no resulta especialmente significativo, el siguiente pasaje nos revela con claridad que el *Fedro*, además de incluir una serie de significativas reflexiones filosóficas, es la historia de un joven y de su indecisión, pues todavía no sabe con certeza lo que es el amor: "*SÓC- ¿Dónde se ha metido el muchacho a quien hablaba? Lo digo con la intención de que oiga también esto, y no se adelante, por no haberlo escuchado, a conceder su favor al no enamorado. FED- Ese está siempre a tu lado y muy cerquita, cuando quieres*"[328]. El maestro advierte al joven para que el pecado que él ha cometido de palabra no lo convierta su amigo en una acción impía y perjudicial. Sin embargo, no parece haber peligro, dado que Fedro prefiere el placer de escuchar un nuevo discurso a cualquier otro. Por otra parte, sus palabras han mostrado claramente que los discursos anteriores iban claramente dirigidos a él y que la discusión ha surgido como un asunto puramente personal. Martha Nussbaum admira especialmente este pasaje, como también los que le anteceden y suceden, por la magnífica implicación entre el pensamiento y la acción, la pasión y la vida misma, pues la maestría literaria de Platón es capaz de generar esta magnífica interactuación de los diversos componentes de la naturaleza humana. Y digo implicación porque precisamente se hace evidente que la discusión filosófica es capaz de generar distintos comportamientos y diferentes actitudes ante la pasión y las relaciones interpersonales. Pero, al mismo tiempo, son sus experiencias personales y sus mismos sentimientos los que promueven tal discusión y, en cierto modo, la determinan: "*Si estos personajes pueden experimentar la pasión como la experimentan de hecho, es en parte porque se atreven a pensar y razonar de cierta manera, porque el discurso les descubre determinadas formas de ver el mundo. Por otra parte, si hablan filosóficamente como lo hacen, es también porque yacen juntos, recostados sobre la hierba junto al río, dispuestos a enloquecer; y su locura les conduce a una nueva visión de la verdad filosófica*"[329].

LAS FORMAS DE LA LOCURA

Con el pasaje anterior se pone fin a la conversación, ya que Sócrates se dispone a iniciar su palinodia, pretendiendo dejar bien clara desde el inicio la enorme diferencia entre lo dicho ya y lo que presentará en esta nueva intervención: "*Pues bien, bello mancebo, hazte a la idea de que el anterior discurso era de Fedro, hijo de Pitocles, varón de Mirrinunte, mientras que el que voy a pronunciar es de Estesícoro, hijo de*

[328] *Ib*., 243e.
[329] Nussbaum, M., *La fragilidad del bien*, op. cit., p. 283.

Eufemo, natural de Hímera"[330]. Es evidente que habría bastado con citar los nombres del joven y del poeta, si es que simplemente se pretendía una identificación tan sencilla como la que, aparentemente, encontramos aquí. Sin embargo, parece que todos estos nombres cumplen aquí una función añadida, dado el conocido gusto del filósofo por las etimologías y los juegos de palabras. Parece que, ciertamente, Fedro era hijo de Pitocles y del demo de Mirrinunte, por lo que quizá Platón sólo constata un hecho, sin segundas intenciones; a pesar de lo cual puede encontrarse cierto significado a estos nombres propios[331]. Más evidente e interesante resulta, en cambio, lo que se refiere a Estesícoro en relación con este segundo discurso, cuya autoría se le atribuye. Su propio nombre (Στησίχορος) viene a significar algo así como «el que representa el papel del coro», mientras Eufemo (Εὔφημος) es el que dice palabra de buen agüero, palabras piadosas, de buena o favorable significación e incluso de agradable sonido, acepciones todas que, obviamente, están en relación directa con la retractación socrática. Estesícoro era de la cuidad de Hímera (Ἱμεραίου), que bien podría significar ciudad del deseo (Ἵμερος). Y es que la propia pasión, así como el deseo inexorablemente unido a ella, que en anteriores discursos se entendían unidos al cuerpo y a todo aquello que perturba el buen funcionamiento del intelecto, serán otros elementos incluidos en la retractación, pues en adelante, y especialmente en el *Filebo*, se distinguirán con mucha mayor nitidez sus distintas especies, cuya valoración no siempre será negativa, como sí ocurre tanto en el *Fedón* como en el escrito de Lisias y la consiguiente intervención socrática.

Sin embargo, a pesar de los cambios en la temática, Sócrates ha establecido ya un método útil y conveniente, no obstante su erróneo empleo en el anterior discurso. Y es que el maestro, gracias a la advertencia, se ha percatado de lo inadecuado de su definición del amor, que arrastró sus palabras y argumentos hacia lugares equivocados. Eros no es un deseo de placeres que tiende a la belleza corporal y al exceso nublando la inteligencia e impidiendo el comportamiento prudente y sensato, por lo que todo lo que se dijo acerca de los perjuicios de la compañía del enamorado debe rectificarse: "*Y se ha de exponer así: «no es cierto el decir»* (οὐκ ἔστ' ἔτυμος λόγος) *que afirme que, aun existiendo enamorado, se ha de conceder favor al no enamorado, precisamente porque uno está loco* (μαίνεται) *y otro en su sano juicio* (σωφρονεῖ). *Si fuera una verdad simple el que la locura es un mal* (ἁπλοῦν τὸ μανίαν κακὸν εἶναι)*, se diría eso con razón. Pero el caso es que los mayores bienes se nos originan por locura* (τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας)*, otorgada ciertamente por una divina donación*"[332]. Tal como lo entiendo, el *Fedro* es el diálogo en el que Platón adquiere plena conciencia de la simplicidad de algunos de sus planteamientos anteriores, o al menos es la obra en la que explícitamente establece una teoría de Eros y de Psique mucho más compleja que las anteriores, y por ello mucho más adecuada a la realidad y, en particular, a la naturaleza humana. En efecto, y aunque su método emplee dicotomías, especialmente en diálogos posteriores como el *Sofista* y el *Político*, el

---

[330] Platón, *Fedro*, 243e-244a.
[331] El lector interesado lo encontrará en Nussbaum, M., *La fragilidad del bien*, op. cit., p. 282, n. 23.
[332] Platón, *Fedro*, 244a-b.

filósofo se ha dado cuenta de lo cuidadoso que ha de ser en su proceder, de la inmensidad de ramas y de bifurcaciones que surgen a partir de cualquier género de lo real. Así pues, su anterior intento de reunión y división ha resultado fallido. El asunto no es tan simple como una dicotomía en la que «lo malo» se enfrenta a «lo bueno», en la que el cuerpo, con sus deseos, placeres, excesos y locuras se opone radicalmente al alma, prudente, reflexiva y moderada, gracias al conocimiento y en especial al número y la medida.

De manera enteramente opuesta a lo dicho en el primer discurso, la locura no se opone a la inteligencia y tiende al exceso, sino que puede ser fuente de los mayores bienes, en la medida en que sea un estado originado por los dioses. Y esto es algo que no ha de sorprender al lector de Platón, pues en diferentes diálogos, y en especial en el *Ion*, ha podido comprobar la importancia y la atención que el filósofo dedica a este asunto. Aunque también debemos señalar que esta idea de la posesión divina no es, desde luego, una invención platónica, sino que el filósofo continúa, explicita y analiza una tradición cultural y religiosa. Y, en contra de lo que suele pensarse, este endiosamiento que anula el raciocinio no siempre es censurado por Platón puesto que, como el Sócrates del *Fedro*, no quiere incurrir en una falta contra la divinidad. Es cierto que podemos aquí hallar huellas de un conflicto en la mente del filósofo; no en vano, los discursos anteriores censuraron al enamorado precisamente por su incapacidad para usar la razón, guiado por el cuerpo y sus deseos. Sin embargo, en contra de muchos prejuicios e interpretaciones, aunque Platón es un filósofo y elogia siempre por encima de todo el uso de la razón, el diálogo y la argumentación, no siempre censurará lo irracional[333], lo que no procede directamente del intelecto, pues de aquí en adelante, como seguiremos señalando, Platón rechazará la tajante dicotomía establecida en los diálogos medios y llevada al extremo en el *Fedón*, puesto que no todo lo que no procede de la razón ha de ser necesariamente opuesto a ella, como Sócrates va a explicar a continuación.

Antes de iniciar lo que realmente será su discurso acerca de la naturaleza de Eros, el maestro repetirá algo que ya ha comentado en su conversación con Fedro: que el alma es, en cierto modo, profética, lo cual resulta enormemente beneficioso para el individuo. Su propio daimon, intermedio entre hombres y dioses, posee el don de la adivinación[334], pues le advierte de lo que podría suceder si realiza o no determinadas acciones. Y no es el suyo el único ejemplo, ya que semejante estado del alma puede compararse con el de las sacerdotisas de los oráculos más importantes de Grecia, el de Delfos y el de Dodona, en el extremo noroccidental del país, muy cerca del río Aqueloo, quien recordemos que se consideraba una de las divinidades a las que estaba consagrado

[333] Para un análisis de los elementos irracionales en el conjunto de la filosofía platónica, véanse: Dodds, E. R., "Plato and the irrational", en *The Journal of Hellenic Studies*, 65, 1945, pp. 16-25, y Pájaro Muñoz, C. J., "Platón: filosofía e irracionalidad", en *Estudios de Filosofía*, 26, 2002, pp. 133-147.

[334] Así lo explica en *Banquete*, 202e-203a: "*A través de él funciona toda la adivinación y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y la magia. La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres tanto como si están despiertos como si están durmiendo*".

el lugar en el que conversan Sócrates y Fedro, a orillas del Iliso. Desde luego, no cabe dudar de la importancia concedida por los griegos a estos oráculos, quienes los consideraban como fuente de bienes para la sociedad, como un regalo de los dioses; además, ya hemos visto que Sócrates hace suya la máxima délfica del conócete a ti mismo. También menciona a la Sibila, la adivina por excelencia en la mitología clásica. Y, con un procedimiento que recuerda enormemente al empleado en el *Crátilo*, Platón nos ofrece un juego de palabras entre la locura (*μανία*) y la adivinación (*μαντική*), entre la manía[335] y la mántica, término al que se le añadió impropiamente una t y que denomina al que se considera el arte por excelencia de la locura y la posesión divina. Al margen de esta adivinación, en la que los dioses manifiestan un mensaje a los hombres, existía otro tipo que consistía en la interpretación de símbolos, como las aves, aunque se considera inferior a la mántica. De este modo, Sócrates, antes de lanzarse a entonar su inspirado discurso, ha identificado la cordura y la moderación, la *σωφροσύνη* que antes consideró el mayor privilegio del individuo, con lo humano, mientras la locura, condenada por su vínculo con el cuerpo y el exceso, se pone ahora en relación con lo divino.

La adivinación, por lo tanto, supone una forma de locura otorgada por los dioses. "*Aparte de esto, para las mayores enfermedades y sufrimientos que se produjeron en ciertas familias de no se sabe qué antiguos resentimientos de los dioses, la locura (...) encontró remedio, refugiándose en las súplicas y en el culto a los dioses; y de ahí consiguió ritos purificatorios e iniciaciones* (*καθαρμῶν τε καὶ τελετῶν*) *con los que hizo libre de culpa en el presente y en el futuro a quien tiene parte de ella*"[336]. Así pues, existe otro tipo de locura, que podemos denominar ritual o teléstica, si transcribimos el vocablo griego. Inicialmente, el término *τελετή* designa las celebraciones y ceremonias religiosas en las que tiene lugar algún rito purificador. Pero su significado se restringe muchas veces en la filosofía platónica hasta acabar aludiendo concretamente a los misterios de Eleusis, puesto que los *τελέται* son los iniciados en estos ritos, siendo de especial significación la mención de Diotima sobre los misterios mayores y menores[337]. Estos misterios consistían en una serie de cultos a Deméter, diosa de la agricultura y la fertilidad, y estaban basados en una leyenda según la cual la diosa rescataba periódicamente a su hija Perséfone de las garras de Hades, dando así lugar a la primavera. Los grandes misterios estaban reservados a unos pocos y se guardaban con escrupuloso secreto. Los menores, por el contrario, se componían de una serie de ritos de purificación, en los cuales los sacerdotes elegían a aquellos que podían ser iniciados en el culto a la diosa. Y, si la locura profética o adivinatoria suele ser inspirada por Apolo, como en el caso de la Pitia de Delfos y la Sibila (aunque el santuario de Dodona

---

[335] Un excelente análisis del concepto platónico de locura, junto a un recorrido por los diálogos en los que el autor discute el tema del amor puede verse en: García Castillo, P., "La locura divina de *Eros* en el *Fedro* de Platón", en *Cauriensia*, 2, 2007, pp. 93-119.

[336] Platón, *Fedro*, 244d-e.

[337] Platón, *Banquete*, 210: "*Éstas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio también tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte. Pero en los ritos finales y suprema revelación* (*τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά*)*, por cuya causa existen aquéllas, si se procede correctamente, no sé si serías capaz de iniciarte*".

estaba dedicado a Zeus), el trance teléstico y purificador parece patrimonio exclusivo de Dionisos. Él es, como sabemos, el dios de la flauta, la danza y el vino y representa mejor que nadie la irracionalidad y la locura. Ya mencionamos de pasada las frecuentes alusiones platónicas a los delirios de los Coribantes[338], un grupo de sacerdotes que rendían culto a la diosa frigia Cibeles danzando al son de tambores y flautas, con lo cual creían curar determinadas dolencias[339]. Al igual que Sócrates pretende restablecer su pecado mediante una retractación, los griegos poseían cientos de cultos y rituales mediante los cuales se purificaban de sus excesos y pecados, establecidos desde antiguo e integrados con total normalidad en la vida social. De ahí que no deba sorprendernos, a pesar de los citados prejuicios con los que suele afrontarse la lectura de sus diálogos, la aceptación platónica de estos procedimientos tan alejados de la estricta racionalidad en la que a veces se quiere encasillar al filósofo, olvidando que era un griego más y que conocía y participaba de muchas de las costumbres de su pueblo y su tiempo. Dodds nos indica respecto al ritual de purificación, que "*tanto él como Aristóteles lo consideran evidentemente, por lo menos, como un órgano útil de higiene social, creen que funciona, y que funciona para el bien de los que en él toman parte*"[340].

Pero, al margen de la adivinación y la purificación mediante cultos y ritos, que Platón menciona de pasada en varias ocasiones, la posesión divina y la inspiración sin duda nos recuerdan el tan discutido tema del análisis que el filósofo realiza de la poesía. Creo haber aclarado lo suficiente mi postura respecto a este asunto, ya que generalmente se habla de conflictos y contradicciones en los diálogos, pues se entiende que la condena del libro X de la *República* es difícil de con conciliar con pasajes del *Ion* y con la valoración del poeta en el *Fedro*. Mucho se ha escrito acerca de la concepción platónica de la poesía, generalmente incomprendida, desde mi punto de vista. Y es que se ha de atender al rol que la poesía desempeñaba en la sociedad griega y al particular enfoque de la *República*, en el que se diseña una ciudad cuya educación mantiene el esquema griego, pero modifica notablemente sus contenidos. No puedo estar de acuerdo con quienes piensan que esto lo hace por rencor, desagrado o hasta por falta de sensibilidad hacia la poesía. Una lectura conjunta de las obras ya clásicas de Havelock y Jaeger[341], daría al traste con muchas de esas opiniones, pues ponen en evidencia que la educación de los griegos, a falta de un sistema educativo y una alfabetización que no empezó a generalizarse hasta tiempos de Pericles, Homero y los trágicos sentaban las bases de los valores morales del individuo, e incluso de los procedimientos de muchas actividades estrictamente técnicas. Y el filósofo no está de acuerdo con el comportamiento que presentan determinados héroes e incluso dioses, con los que el individuo debe emocionarse e identificarse, pues no constituyen modelos válidos para

[338] Véanse, *Critón*, 54d; *Ion*, 534a; *Eutidemo*, 277e; *Banquete*, 215d, y también Linforth, I., "The Corybanthic Rites in Plato", op. cit.

[339] Véase, Platón, *Leyes*, 790c-791b, donde el filósofo se refiere a las propiedades curativas del frenesí causado por Dionisos.

[340] Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, op. cit., p. 83. En torno a las manías divinas presentadas en el *Fedro* y su relación con la cultura y costumbres griegas, recomiendo la lectura del capítulo "Las bendiciones de la locura" (pp. 69-100).

[341] Havelock, E. A., *Prefacio a Platón*, op. cit.; Jaeger, W., *Paideia*, op. cit.

quien deba dirigir o participar en los asuntos de la polis. Jaeger y Havelock han mostrado que el asunto central de la *República* es la educación, y que la poesía no era considerada por Platón, ni por ningún griego, como un mero espectáculo o asunto de ocio, sino que su repercusión en todos los ámbitos excedía con mucho el simple placer o el entretenimiento. Platón era, a su modo, un poeta excelente, y se deshace en elogios hacia Homero y los poetas cuando, en muy pocas ocasiones, contempla su obra desde una perspectiva diferente a la educativa, desde un punto de vista exclusivamente estético. Los épicos y trágicos son calificados como buenos y grandes poetas en varias ocasiones; sin embargo, sus ejemplos morales no son apropiados para la educación del ciudadano, si es que la polis quiere actuar con cordura y guiarse por principios racionales.

En definitiva, lo que pretendo afirmar es que faltaban siglos para que se alcanzase eso que hoy conocemos como la autonomía del arte, y que Platón no condenaba a los poetas en cuanto tales, sino en cuanto educadores. Además, ya desde la *Apología* y el *Ion* comprobamos la amplitud de ámbitos en los que se deja notar la poderosa influencia de la poesía. Es tal la cantidad de asuntos tratados por Homero en sus poemas, que pasaba por ser el más sabio, casi omnisciente, de todos los griegos. Sin embargo, especialmente en la *República*, Platón ha mostrado su simpatía por la especialización, siendo imposible que un hombre posea tal cantidad de conocimientos respecto a temas tan diversos, de la misma manera que nadie puede desempeñar a la perfección cinco trabajos diferentes, sino que ha de centrarse en uno, para llegar a realizarlo de la mejor manera posible. No obstante, los poemas homéricos constituían lo más parecido a nuestros actuales libros de texto, a manuales a los que el ciudadano podía acudir para resolver sus dudas respecto a casi cualquier tema. Y esto es algo que no podía satisfacer a un filósofo, y menos aún a un discípulo de Sócrates, quien en la *Apología* reconoce su superioridad frente a los poetas[342], pues él al menos no cree saber lo que desconoce como les ocurre a poetas y rapsodas que, como el propio Ion, no son capaces de dar un explicación razonada de cuanto dicen inspirados. En el mencionado libro X de la *República* afirma lo siguiente: "*habrá que examinar el género trágico y a Homero, su guía, ya que oímos decir a algunos que aquéllos conocen todas las artes y todas las cosas humanas en relación con la virtud y con el vicio, y también las divinas; porque el buen poeta, si ha de componer bien sobre aquello que compusiere, es fuerza que componga con conocimiento o no será capaz de componer*"[343]. Y esto, decimos, no es una opinión aislada de Platón, sino una herencia cultural y pedagógica que permaneció en Grecia durante siglos. La conocida expulsión de la «ciudad ideal» se produce, precisamente, porque es imposible, de acuerdo con la concepción de los griegos y de Platón respecto a la poesía, que se cumpla la condición del texto recién

[342] Platón, *Apología*, 22a-d. De manera semejante a lo que dirá en el *Fedro*, se asemeja el estado inspirado de los poetas al de las otras manías: "*respecto a los poetas me di cuenta, en poco tiempo, de que no hacían por sabiduría* (σοφίᾳ) *lo que hacían, sino por ciertas dotes naturales y en estado de inspiración* (φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες) *como los adivinos y los que recitan los oráculos. En efecto, también éstos dicen muchas cosas hermosas, pero no saben nada de lo que dicen*" (22b-c).

[343] Platón, *República*, 598d-e.

citado. Lo que el filósofo y la tradición han establecido y repetido es que no es por el uso de la inteligencia por lo que se han compuesto los más bellos poemas, sino por un estado de posesión provocado por las Musas. Los mismos poetas se refieren a su inspiración e incluso filósofos como Demócrito mencionan también este fenómeno[344]. Hackforth nos ofrece la opinión de Sikes[345], quien muestra la diferencia entre la posesión de la Pitia o la Sibila y la que reconocen poetas como Hesíodo o Píndaro, que parecen ser perfectamente conscientes de sus mensajes valiéndose de la inteligencia, al igual que de la ayuda divina.

Hay, desde luego, una notable diferencia, pero los procesos psicológicos de memorización y repetición propios de la cultura oral y necesarios para la reproducción de miles de versos[346], sin duda contribuyeron a consagrar la teoría de la inspiración, pues filósofos como Platón encontraban una radical diferencia entre su capacidad para recitar y para explicar lo que decían. Por eso se ha de rechazar el papel educador del poeta en la *República*, dado que, como ya se puso de manifiesto en el *Protágoras*, la característica fundamental de la *ἐπιστήμη*, del conocimiento universal, es su posibilidad de transmisión. Y aquí hemos de acordarnos del *Menón*, donde se discutía un tema semejante al del diálogo entre Sócrates y el famoso sofista, si la *ἀρετή* es enseñable. En aquella temprana obra Sócrates cambia su parecer y termina afirmando que debe ser transmisible y enseñable, si es que ha de tener las características propias de una *τέχνη*. Pero los políticos, como los poetas, no son capaces de dar razón (*λόγον διδόναι*) de sus palabras y acciones, por lo que resulta imposible que posean conocimiento en el restringido sentido platónico. Los buenos políticos, en concreto, son guiados por la recta opinión: "*Entonces, si no es por el conocimiento, no queda sino la buena opinión* (*εὐδοξίᾳ*). *Sirviéndose de ella los hombres políticos gobiernan los Estados y no difieren en nada, con respecto al conocimiento, de los vates y los adivinos* (*οἱ χρησμῳδοί τε καὶ οἱ θεομάντεις*). *Pues, en efecto, también ellos dicen, por inspiración* (*ἐνθουσιῶντες*), *muchas verdades, pero no saben nada de lo que dicen*"[347]. Desde la perspectiva de la *República*, todo esto sería objeto de severa censura, pues resultaría imposible que los gobernantes, aun haciendo bien su trabajo, consiguieran estabilidad en el gobierno y en la polis, no siendo capaces de transmitir un conocimiento que garantizase el buen hacer de los futuros rectores de la ciudad. Creo que ésta es la clave de la valoración platónica de la poesía, no existiendo contradicción sino una estimación muy homogénea, que varía notablemente en la *República* por la peculiar perspectiva desde la que todo se enjuicia, la de la educación de los gobernantes de la «ciudad ideal». Veamos, así pues, cómo continúa Sócrates su intento de definir el estado de los buenos políticos, ciertamente alejado de la censura y los reproches tantas

---

[344] DK 68 B 18. Sobre este asunto tanto en Platón como en los poetas antiguos y en Grecia en general existe un excelente estudio: Gil, L., *Los antiguos y la inspiración poética*, Madrid, Guadarrama, 1967.
[345] Hackforth, R., *Plato's Phaedrus*, op. cit., p. 60. Su cita pertenece a: Sikes, E. E., *The Greek view of poetry*, New York, Dutton and Company Publishers, 1931.
[346] Esto lo explica maravillosamente Havelock en su capítulo "Psicología de la recitación poética" (*Prefacio a Platón*, op. cit., pp. 143-155).
[347] Platón, *Menón*, 99b-c.

veces destacados en la bibliografía platónica: "*Correctamente llamaríamos divinos a los que acabamos de mencionar, vates, adivinos y poetas todos, y también a los políticos, no menos que de ésos podríamos decir que son divinos e inspirados, puesto que es gracias al hálito del dios y poseídos por él, como con sus palabras llevan a buen fin muchos y grandes designios, sin saber nada de lo que dicen*"[348]. Puede también comprobarse que, desde la perspectiva epistemológica, tampoco se aprecia diferencia respecto de lo dicho en la *Apología*, pero aquí se destaca especialmente la ayuda divina en el ámbito de la praxis, a pesar de que suponga un fenómeno estrictamente individual y, en esa medida, intransmisible, motivo por el que una ciudad humana habrá de confiar en la razón y en los objetos universales, con el fin de que la buena dirección no sea una cuestión de providencia y, además, efímera.

Pero es, sin duda, en el *Ion* donde el filósofo pone mayor énfasis en su descripción del estado psíquico del poeta. El ingenuo rapsoda, experto en temas homéricos, conversa con Sócrates a propósito de la multitud de conocimientos que exhibe al recitar sus bellos y extensísimos poemas. Sin embargo, y a pesar de que el maestro consigue que su interlocutor reconozca que está muy lejos de poseer una *τέχνη*, y que él mismo no comprende muy bien cómo puede recitar tantos versos sobre tan diversos asuntos, el tono empleado por el filósofo es amistoso, y no se pretende censurar su procedimiento: "*Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado* (*ἔνθεος*)*, demente* (*ἔκφρων*)*, y no habite ya más en él la inteligencia* (*ὁ νοῦς*)*. Mientras posea este don, le es imposible al hombre poetizar y profetizar. Pero no es en virtud de una técnica como hacen todas estas cosas y hablan tanto y tan bellamente sobre sus temas, cual te ocurre a ti con Homero, sino por una predisposición divina* (*θείᾳ μοίρᾳ*)*, según la cual cada uno es capaz de hacer bien aquello hacia lo que la Musa le dirige*"[349]. Al contrario, tanto aquí como en *Menón* y *Fedro*, Platón alaba el contacto entre el poeta y la divinidad. La terminología empelada es sumamente interesante: quien quiera componer bellos versos no se servirá de su inteligencia, de ese don estrictamente humano del que se vale el filósofo, sino que ha de ser un vehículo de la divinidad y las Musas, ha de estar endiosado, poseído como lo están los adivinos. Pero, lo repito una vez más, la inspiración es un fenómeno que pone en contacto a los dioses con un individuo y, a pesar de que puedan expresar verdades o vaticinar el futuro, los beneficios para la polis son relativamente escasos, en comparación con una administración que, aunque humana, sea juiciosa y mesurada, además de enseñable. Por eso, considero que no existe una contradicción entre las posturas de los distintos diálogos, sino un simple cambio de perspectiva en la *República*, pues los propios poetas y adivinos son elogiados siempre y cuando no se contemple su papel como educadores e instauradores de la moral de la polis. Más aún si se tiene en cuenta el poderoso influjo de las Musas que, como se afirma en un texto digno de los más notables poetas, crean una cadena de inspirados desde el poeta a los oyentes, de la misma manera que un imán

[348] *Ib*., 99c-d.
[349] Platón, *Ion*, 534bc.

es capaz de transmitir su fuerza magnética al hierro para que éste, a su vez, pueda atraer otros objetos.

Pero volvamos ya al *Fedro* y a su clasificación de las manías que provienen de los dioses. Se comprobará que la valoración no puede ser más afín a la de los diálogos citados: "*hay un tercer estado de posesión y de locura procedente de las Musas que, al apoderarse de un alma tierna y virginal, la despierta y la llena de un báquico transporte tanto en los cantos como en los restantes géneros poéticos, y que, celebrando los mil hechos de los antiguos, educa a la posteridad* (ἐπιγιγνομένους παιδεύει). *Pues aquel que sin la locura de las Musas llegue a las puertas de la poesía convencido de que por los recursos del arte* (ἐκ τέχνης) *habrá de ser un poeta eminente, será uno imperfecto, y su creación poética, la de un hombre cuerdo, quedará oscurecida por la de los enloquecidos*"[350]. Los mismos elementos son destacados aquí: la inutilidad del procedimiento técnico para la poesía, de manera similar a un pasaje que todavía encontramos en las *Leyes*[351], así como la posesión y arrebato del alma, que ahora se asemeja explícitamente a lo dionisíaco y a las bacantes[352]. Hay una mención, aunque no un análisis, de la función educativa que la poesía cumplía desde muy antiguo en toda Grecia, pues resultará evidente que el tema central de la discusión poco tiene que ver con la pedagogía de la *República*. Pero, como conclusión, podemos afirmar que, según la concepción platónica, que parece diferir muy poco de la común, los poetas son presa de la locura, y sólo pueden componer bellos poemas cuando se encuentran poseídos por las Musas y no cuando se sirven de la cordura humana.

LA NATURALEZA DE LAS ALMAS

Estas tres manías son tan sólo elementos de una clasificación en la que Eros habrá de encuadrarse. El discurso al completo, por su parte, presentará necesariamente una tesis contraria a la de los anteriores, para lo cual no sólo se precisa de una nueva definición y clasificación, sino que el filósofo es consciente ahora de que la historia de Eros no puede narrase al margen de la de Psique, asunto que fue descuidado tanto en su anterior intervención como en los diálogos platónicos, en los que no se había alcanzado una comprensión de la complejidad propia del alma. Desde el inicio de la conversación, Sócrates y Fedro operaban con el postulado de que se debe conceder el favor al no enamorado mejor que a quien lo está; "*pero es lo contrario lo que por nuestra parte hemos de demostrar: que es con vistas a la mayor felicidad de ambos como le es otorgada por parte de los dioses locura semejante* (παρὰ θεῶν ἡ τοιαύτη μανία δίδοται). *En cuanto a la demostración* (ἀπόδειξις), *si no será convincente para los hombres hábiles, lo será, en cambio, para los sabios. Pero para ello es menester antes que nada comprender la verdad, viendo con relación a la naturaleza del alma divina y*

[350] Platón, *Fedro*, 245a.
[351] Platón, *Leyes*, 719c: "*una vez que el poeta se sienta en el trípode de la Musa, no es ya más dueño de su espíritu, sino que, a manera de una fuente, deja fluir libremente lo que llega a él*".
[352] Por supuesto, la mejor información sobre sus ritos se encuentra en la conocida obra de Eurípides.

humana tanto las pasiones (*πάθη*) *como las operaciones* (*ἔργα*)"[353]. Y comienza aquí una de esas digresiones tan características de algunas obras platónicas, pues el filósofo se da cuenta de que ha de precisar y explicar con mucho mayor detalle la naturaleza del alma, que en definitiva es quien se ve afectada por cualquier locura divina y por el poderoso influjo de Eros. Platón, a través de Sócrates y como buen orador, estructurará de manera adecuada e inteligente el contenido del discurso, puesto que ya se puso de manifiesto que el primer elemento que debe cuidarse en una composición retórica es el orden y la forma de los argumentos. Por eso, con la vista puesta en la conclusión a la que quiere llegar, plantea los medios que necesita para que su demostración sea convincente. Y sabemos que lo que se pretende ahora es probar la superioridad del amante sobre el no enamorado, que finalmente supone la diferencia entre lo divino y lo humano en el hombre mismo. Lo primero, así pues, ha de ser una explicación más detallada, y diferente, de la naturaleza del alma, que antes parecía asimilarse a la inteligencia, quedando ligado al cuerpo todo aquello que actuaba en dirección opuesta, esto es, deseos, pasiones y placeres. Sin embargo, esta consideración se pospondrá momentáneamente, ya que el orden de la exposición exige una argumentación previa. Pero, antes de analizarla, me gustaría destacar la mención, en el texto citado, de las acciones y pasiones en el seno mismo del alma, que serán fundamentales, tanto aquí, como en diálogos posteriores, especialmente en el *Sofista*, al que también nos referiremos más adelante.

"*Toda alma es inmortal* (*Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος*)*, pues lo que siempre se mueve* (*ἀεικίνητον*) *es inmortal. Pero aquello que se mueve por otro y por otro es movido, por tener cesación de movimiento, tiene cesación de vida. Únicamente, pues, lo que se mueve a sí mismo* (*τὸ αὑτὸ κινοῦν*)*, como quiera que no se abandona a sí mismo, nunca cesa de moverse, y es además para todas las cosas que se mueven fuente y principio de movimiento* (*πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως*)"[354]. No puedo entrar aquí en la polémica, más filológica que filosófica, a propósito de si debe leerse *αὐτοκίνητον* en lugar de *ἀεικίνητον*; aunque aquí nos decantamos por esta última opción, por ser la que recogen las traducciones que manejamos[355]. Hemos mencionado más arriba la importancia de las acciones y pasiones del alma, que implican necesariamente el concepto de movimiento, uno de los cinco géneros supremos de lo real enumerados en el *Sofista*[356]. Platón siempre ha destacado el estatismo e inmutabilidad de las Formas

[353] Platón, *Fedro*, 245b-c.
[354] *Ib.*, 245c-d.
[355] Para bibliografía e información sobre esta polémica, véase la nota 51 de la edición de Emilio Lledó (Platón, *Fedro*, op. cit., pp. 343-344). Otra cuestión que también se discute es la traducción de *Ψυχὴ πᾶσα*, ya que puede entenderse como "toda alma" o "toda el alma". Es más habitual la traducción citada arriba, pero algunos, como Hackforth, R. (*Plato's Phaedrus*, op. cit., pp. 63-65), prefieren «all soul» a «every soul». Como casi siempre, es una cuestión de interpretación y no de simple traducción. En *Timeo,* 61d, 65a y 69d, Platón se refiere, no obstante, a la parte mortal del alma.
[356] De Vries, en su introducción (*A commentary on the Phaedrus of Plato*, op. cit., p. 10) señala, a propósito de la fecha de composición del *Fedro*, que el argumento más contundente de un estudioso llamado Regenbogen a favor de una datación tardía del diálogo, que sólo sería anterior a *Filebo*, *Timeo* y *Leyes*, es que la prueba basada en el movimiento del alma sólo resulta posible después del *Sofista*. Aquí, sin embargo, acogiéndonos a la opinión general sobre la fecha de composición del diálogo y a nuestra

inteligibles, puesto que moverse parece implicar un cierto dejar de ser, que no corresponde a lo que verdaderamente es, sino más bien al ámbito del devenir. Sin embargo, aunque el alma fuese tan sólo la inteligencia capaz de alcanzar el conocimiento de lo inteligible, esto supondría ya un cierto cambio y movimiento, razón por la que el alma, gracias a esta capacidad y al impulso erótico, tal como se afirma en el *Banquete*, mantiene el todo unido consigo mismo en un continuo[357]. En el *Fedro*, más que en ningún otro lugar de la obra platónica, el alma cumple esa función demónica e intermedia, estableciendo un vínculo entre las dos regiones distinguidas por el filósofo.

Pero habrá tiempo de seguir comentando este asunto de vital importancia para la comprensión de la filosofía platónica. Ahora hemos de centrarnos en el argumento acerca de la inmortalidad del alma, lo cual despertará en todo lector el recuerdo del *Fedón*. No obstante, como mencionamos más arriba, ninguno de los argumentos resultaba completamente satisfactorio, por lo que Sócrates decidió relatar un mito, para cumplir su propósito de persuadir y tranquilizar a sus amigos ante su inminente muerte. Pero el argumento que empleará aquí, sí debió resultar más convincente para el propio Platón, pues lo repitió en las *Leyes*[358], muchos años después. Sin embargo, hemos de remontarnos mucho más atrás para hallar los antecedentes de semejante concepción. Si en el *Fedón* encontramos varios argumentos de raigambre claramente pitagórica, ahora debemos acudir de nuevo a un fragmento de Alcmeón para descubrir el origen del argumento sobre la inmortalidad del alma basado en el movimiento: "*Alcmeón piensa que el alma es una naturaleza que se mueve a sí misma, con movimiento eterno y que, por esta razón, es inmortal y semejante a los dioses*"[359]. La equivalencia en el pensamiento griego entre inmortalidad y divinidad resulta evidente, de ahí que no sorprenda la recurrente mención platónica del alma como lo inmortal que hay en el hombre. Y la semejanza entre este fragmento y el pasaje del *Fedro* también es obvia, pues los términos son casi idénticos. Pero no sólo se observa la influencia pitagórica, sino que Platón, como en tantas otras ocasiones, se muestra deudor de ideas y conceptos de origen presocrático, ya que compila y reformula muchos de ellos. En particular, aquí resulta importante el concepto de *ἀρχή*, que también ahora resulta ser tanto principio, origen a partir del cual se generan los demás movimientos, como sustrato o garante de la permanencia de los movimientos a él debidos, ya que, en cuanto primer motor, su incesante actividad supone la garantía de los demás, pues si cesara, se rompería la cadena que inicia. En este sentido, no sólo nos recuerda teorías anteriores, sino también la más famosa concepción aristotélica, según la cual existe también un primer motor, que es origen de la cadena de los demás movimientos; pero, como sabemos, en su caso tal principio es inmóvil. "*Mueve, pues, en tanto que amado, mientras que las otras*

---

propia interpretación, consideramos que éste es uno de los distintos lugares de la obra en los que se anticipa un pensamiento, hasta ese momento inédito, que se desarrollará en diálogos posteriores.

[357] Platón, *Banquete*, 202e.

[358] Platón, *Leyes*, 896a: "*El mismo ser que lleva el nombre que todos llamamos alma tiene como definición el moverse a sí mismo*".

[359] DK 24 A 12.

cosas mueven al ser movidas"[360]. Obviamente, no podemos aquí profundizar en el pensamiento de Aristóteles, aunque sí cabe mencionar, por afinidad con el tema que aquí tratamos, la semejanza que puede hallarse entre esta concepción del estagirita y el final del *Lisis* platónico, donde, de alguna manera, se anticipa la fórmula aristotélica que afirma que todo lo que se mueve es movido por algo, lo que implica la necesidad de un primer principio de naturaleza diferente al resto. Aunque cabe decir que la similitud se refiere, en términos de Aristóteles, a la causa final y no a la eficiente: puesto que todo lo que se quiere es querido por algo, *"¿no será necesario que renunciemos a seguir así y que alcancemos un principio que no tendrá que remontarse a otra amistad, sino que vendrá a ser aquello que es lo primero amado* (*πρῶτον φίλον*) *y, por causa de lo cual, decimos que todas las otras cosas son amadas?*"[361].

Al margen de este apunte, es también interesante señalar, siguiendo una vez más la tradición filosófica griega, la implicación que se establece entre alma y vida, que es probablemente el significado primario de la *ψυχή*. En efecto, lo que cesa de moverse es necesariamente inerte; sin embargo, lo que se mueve no está necesariamente vivo: "*habiéndose mostrado inmortal lo que se mueve a sí mismo, no se tendrá vergüenza en afirmar que es eso precisamente la esencia y noción del alma* (*ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον*). *Pues todo cuerpo al que le viene de fuera el movimiento es inanimado* (*ἄψυχον*)*, en tanto que todo aquel que lo recibe de dentro, de sí mismo, es animado* (*ἔμψυχον*)*, como si en esto mismo radicara la naturaleza del alma* (*φύσεως ψυχῆς*)"[362]. En consecuencia, Platón define el alma en términos de movimiento, que precisamente pasaba por ser la característica fundamental del mundo sensible, pues sabemos que el filósofo ateniense tenía muy en cuenta el pensamiento de Heráclito, siendo el cambio y el devenir diferentes maneras de referirse a una misma cosa. Sin embargo, y se nos permitirá la terminología no estrictamente platónica, la materia se mueve, pero recibe de fuera su movimiento. Y es que el alma, para Platón, no es tanto una cosa o una sustancia, cuanto un movimiento y una fuerza o poder[363], es *κίνησις* y *δύναμις*, capaz de dotar de vida a un cuerpo inerte, a la materia. Así pues, el alma está emparentada con lo inteligible, pero también se encuentra ligada a lo sensible, que recibe de ella su movimiento. Y, en cuanto origen y garantía de la continuidad del movimiento, es ingénita e inmortal (*ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον*).

Guthrie comenta que esta concepción platónica supone un refuerzo para su creencia en el plan racional del universo, que ha debido ser creado por una inteligencia[364]. El alma, que es ingénita e imperecedera como las Formas, se diferencia de las mismas precisamente por su movimiento, ya que aquéllas son inmóviles. Y es que estas ideas, sin duda, contribuyeron a la evolución del pensamiento platónico, cuya

---

[360] Aristóteles, *Metafísica*, 1072b.
[361] Platón, *Lisis*, 219c-d.
[362] Platón, *Fedro*, 245e.
[363] Así se indica en el breve estudio: Ostenfeld, E. N, "Self-motion, tripartition and embodiment", en Rossetti, L. (ed.), *Understanding the* Phaedrus*: Proceedings on the II Symposium Platonicum*, op. cit., pp. 324-328.
[364] Guthrie, W. C. K., *Historia de la Filosofía griega*, op. cit., vol. IV, p. 403.

cosmología encuentra su punto culminante en el *Timeo*, donde el demiurgo libera a las Formas de la función eficiente, estableciéndolas como modelos, una vez que el alma y lo que le es propio se incluyeron en el ámbito de lo real en el *Sofista*, donde se afirmó que tanto el cambio como lo que cambia existe[365]. Por otra parte, existe un interesante estudio[366] en el que se afirma que esta concepción del alma se aproxima mucho más a algunos fragmentos de Heráclito que a la filosofía de Parménides, adelantándose aquí el conocido parricidio que el filósofo cometerá precisamente en el *Sofista* contra el gran pensador de Elea. No sólo el movimiento es lo definitorio del alma, sino que su propia estructura se revela como una lucha constante, incluso entre elementos contrarios que han de conciliarse para alcanzar la bondad y la justicia.

No cabe duda de que el argumento sobre la inmortalidad era para Platón un asunto serio, y la prueba más clara de ello es que lo repitió en su última obra. Sin embargo, ha llegado ahora al límite de lo estrictamente racional, de lo que puede ser demostrado mediante el *λόγος* y sometido a argumentos y discusiones. Y es que la demostración sobre la inmortalidad del alma, como se dijo más arriba, se basaba en la comprensión de las pasiones y acciones del alma, pues no se ha mencionado su vínculo con lo inmóvil e inteligible, sino con los cuerpos, lo sensible y el movimiento. No obstante, Platón desea adentrarse ahora en el terreno propiamente mítico, allí donde la imaginación ha de acudir en ayuda del intelecto, perdiendo gran parte de su precisión, pero permitiendo una exposición que de otro modo sería imposible: "*Sobre su inmortalidad, basta con lo dicho. Sobre su modo de ser* (*περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς*) *se ha de decir lo siguiente. Describir cómo es* (*οἷον μέν ἐστι*), *exigiría una exposición que en todos sus aspectos únicamente un dios podría hacer totalmente, y que además sería larga. En cambio, decir a lo que se parece* (*ᾧ δὲ ἔοικεν*) *implica una exposición al alcance de cualquier hombre y de menor extensión. Hablemos, pues, así*"[367]. Ya dijimos al principio que lo más importante de los mitos platónicos es su significación para el alma humana, y que precisamente la naturaleza de ésta no puede asirse sino por medio de imágenes y símiles, narrando una historia. Y, probablemente, la que se expone a continuación es la más bella y fructífera historia sobre el alma de cuantas ha narrado Platón. En efecto, aquí reconoce que una exposición precisa sobre la naturaleza del alma no es algo que esté al alcance de la inteligencia humana, pero sí es cierto que ésta, con ayuda de la imaginación, puede ofrecernos una información muy valiosa, no sólo desde el plano ético sino también ontológico y epistemológico. Aunque quizá lo más interesante sea lo estrictamente antropológico, aquello que sí que puede interpretarse como alegoría, en la medida en que se ha expuesto una teoría enteramente semejante en la *República*, donde sí parece haberse aventurado a ofrecer, si no una definición, al

[365] Platón, *Sofista*, 249b. A pesar de estar centrada en el análisis del *Timeo*, es muy recomendable una obra en la que se analiza en detalle la teoría platónica del movimiento, así como sus antecedentes y su relación con algunos pasajes de la obra aristotélica, y que precisamente comienza con el análisis del argumento acerca de la inmortalidad del alma en el *Fedro*: Skemp, J. B., *The theory of motion in Plato's later dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1942.
[366] González, J., "Psique y Eros en el *Fedro*", en Eggers Lan, C. (ed.), *Platón: Los diálogos tardíos*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 1994, pp. 139-150.
[367] Platón, *Fedro*, 246a.

menos una breve exposición de la naturaleza del alma, siempre en analogía con la estructura de la polis, con el objetivo de conocer sus estados de virtud y vicio. En el *Fedro*, no obstante, expone la que probablemente sea la más famosa de sus imágenes de la *ψυχή*: "*Sea su símil el de la conjunción de fuerzas que hay entre un tronco de alados corceles y un auriga. Pues bien, en el caso de los dioses los caballos y los aurigas todos son buenos y de buena raza, mientras que en el de los demás seres hay una mezcla. En el nuestro, está en primer lugar el conductor que lleva las riendas de un tiro de dos caballos, y luego los caballos, entre los que tiene uno bello, bueno y de una raza tal, y otro que de naturaleza y raza es lo contrario de éste. De ahí que por necesidad sea difícil y adversa la conducción de nuestro carro*"[368]. Lo primero que llama la atención en el pasaje es que se hable de fuerzas (*δυνάμεις*), pues, aunque en muchos textos encontremos la expresión «partes del alma», el filósofo siempre quiere destacar la unidad de la psique. En segundo lugar, es interesante el tema de las almas de los dioses, a las que se seguirá refiriendo más adelante. De acuerdo con lo ya dicho también en la *República* y siguiendo la línea de pensamiento de Jenófanes, afirma aquí que todo en los dioses es bondad, al contrario de lo que se expresa en la épica y la tragedia[369]. También en los dioses encontramos esos tres elementos o fuerzas pero, dada su necesaria bondad, sus almas están siempre en perfecta armonía, que es en lo que consistía finalmente la justicia y el bien de las mismas. No ocurre lo mismo en el caso de los mortales, en cuyas almas, obviamente, ha de incluirse la posibilidad de la maldad y el vicio. En toda alma, hay un guía, un conductor y director (*ὁ ἄρχων*), encargado de gobernar a los caballos que mueven el carro. De éstos, uno es bueno y el otro malo, por lo que la fácil conducción de las almas de los dioses se transforma en la dificultad humana de alcanzar la armonía y la justicia y de llevar un comportamiento bueno y virtuoso.

La importancia de este asunto, que no es otro que el de la *ψυχή* humana, exige que nos detengamos y analicemos brevemente el pensamiento de Platón a este respecto. En un magnífico comentario[370] del *Fedro*, el autor discute la conveniencia de la traducción de *ψυχή* por alma, pues actualmente suele hablarse de filosofía de la mente, e incluso hay quien sustituye este término por otros con connotaciones más claramente materialistas. Sin embargo, a propósito del pensamiento platónico no es necesario buscar otro concepto, pues a partir del uso socrático del concepto en los diálogos puede ofrecerse otra definición al margen de la propuesta en la discusión en torno a su inmortalidad. Y es que, además de ser principio de vida y movimiento, el autor del citado comentario considera que puede decirse que el alma es lo que uno realmente es. Con independencia de que se hable de mente, espíritu o ánima, lo que es cierto es que Sócrates intercala sus referencias al alma con otras como *ἐγώ*, *μοί* y *ἐμαυτόν*,

[368] *Ib*., 246a-b.
[369] Véase el pasaje, Platón, *República*, 376e-385c, y los fragmentos de Jenófanes, DK 21 B 10 y DK 21 B 23. Sobre este asunto existe un excelente estudio que destaca la concepción platónica de la bondad de los dioses: García Castillo, P., "El mal en el pensamiento griego: de la teogonía a la teodicea platónica", en *Naturaleza y Gracia*, 54, 1-3, 2007, pp. 25-62.
[370] Nicholson, G., *Plato's Phaedrus: The philosophy of love*, op. cit. Véase especialmente el capítulo "The human soul", pp. 147-173.

aludiendo exactamente a lo mismo, a sí mismo, insinuando lo que se afirma en el dudoso *Alcibíades*, que "*el hombre es su alma*"[371] y recordando incluso a algunos textos cartesianos en torno a la *res cogitans*[372]. Este hecho se hace aún más reseñable a partir del *Fedro*, donde el alma abarcará una mayor variedad de acciones y pasiones, constituyendo siempre para Platón la sede de la identidad personal[373].

Mencionamos anteriormente su función estrictamente cognoscitiva en el *Fedón* y los diálogos anteriores, donde su naturaleza resultaba ser enteramente opuesta al cuerpo y a los deseos que éste suscitaba. Pero lo fundamental de la presente interpretación del *Fedro* platónico radica en que considero que el cambio que se produce en este diálogo, y continúa y se amplía en los posteriores, con respecto a la concepción de los deseos y pasiones, así como a lo sensible en general y su relación con lo inteligible, se debe precisamente a la nueva noción del alma que se ha prefigurado en la *República* y cuyas consecuencias se hacen patentes en el *Fedro*. Y es que la tripartición del alma supone un cambio tremendamente importante en la antropología platónica, dotando al individuo de una complejidad mucho mayor y liberando, aunque sea parcialmente, al cuerpo de parte de los perjuicios causados al alma, que se le atribuían en obras anteriores. Todos los estudiosos de Platón coinciden en afirmar la proximidad de ambas descripciones del alma. El primer lugar al que acudir es el libro IV de la *República*. En el *Fedón* encontramos un argumento sobre la inmortalidad del alma basado en su simplicidad, pues sólo puede descomponerse aquello que tiene partes, es decir, lo compuesto; prueba que, por otra parte, une la simplicidad del alma a aquello que permanece siempre idéntico, contrapuesto a lo sensible[374]. Sin embargo, en su construcción de la llamada «ciudad ideal», Platón distingue tres clases o partes en el seno de la polis y sus respectivas virtudes, e inmediatamente procede a establecer, siguiendo la permanente analogía entre individuo y ciudad, las mismas partes en el alma humana. "*No sin razón, pues -dije-, juzgaremos que son dos cosas diferentes la una de la otra, llamando, a aquello con que razona, lo racional del alma* (*λογιστικὸν*), *y a aquello con que desea y siente hambre y sed y queda perturbada por los demás apetitos, lo irracional y concupiscible* (*ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν*), *bien avenido con ciertos hartazgos y placeres*"[375]. Hay, además, otro elemento: aquello con lo que nos encolerizamos, y que predomina en los guardianes, los cuales han de

[371] Platón, *Alcibíades* I, 130c.

[372] Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, A. T., IX-1, 22: "*Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce unas pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere, no quiere, y que también imagina y siente*". Compárese con *Leyes*, 896e-897a: "*El alma conduce, sin duda, todo lo que se encuentra en el cielo, la tierra y el mar con sus movimientos, cuyos nombres son querer, analizar, cuidar, aconsejar, opinar correcta, equivocadamente, cuando se alegra, sufre dolor, se atreve, teme, odia, ama*".

[373] Es imposible detenerse aquí en tan interesante y detallada cuestión, la de la naturaleza del alma humana, o más bien el descubrimiento de la misma. Quien se interese por tales cuestiones, es aconsejable que acuda al *De Anima* aristotélico, así como al clásico estudio de Bruno Snell (*El descubrimiento del espíritu*, Barcelona, Acantilado, 2007). Sobre el concepto platónico de alma pueden verse: Wood, M., *Plato's psychology in its bearing on the development of will*, London, New York and Toronto, Oxford University Press, 1907; Wagner, E. (ed.), *Essays on Plato's psychology*, Lanham, Lexington Books, 2001; y Robinson, T. M., *Plato's psychology*, Toronto, University of Toronto Press, 1995.

[374] Véase, Platón, *Fedón*, 78b-80b.

[375] Platón, *República*, 439d.

discernir, gracias al conocimiento, con quiénes deben ser mansos y con quiénes bravos. Pero lo importante es que los deseos, que tienden naturalmente al exceso, ya no parecen residir en el cuerpo, sino en una parte del alma que tiende al disfrute de los placeres. Esa parte o elemento se corresponde, sin duda, con ese caballo díscolo que generalmente intenta llevar el carro en la dirección opuesta a la que pretende el auriga, pues el intelecto tiende siempre al límite y la medida, mientras los deseos son, por sí mismos, insaciables[376].

El cambio radica, así pues, en la transposición de aquellos elementos que se entendían ligados al cuerpo, como los deseos, entre los que se incluye el catálogo típico tantas veces mencionado por Platón, es decir, comida, bebida y sexo, se sitúan ahora en la zona más baja del alma. Y ésta, como las otras dos, tiene su virtud propia (la *σωφροσύνη*), así como sus propios y particulares bienes, de manera que ya no son los deseos corporales el mayor impedimento que el alma se encuentra en su intento de alcanzar los más elevados conocimientos. Resulta perfectamente normal, por lo tanto, que no vuelva a repetirse aquello de la preparación para la muerte y la ausencia de todo deseo que se establecía como lo mejor para el alma en el *Fedón*. Es evidente que el filósofo no va a cambiar tan radicalmente su postura como para defender una tesis del estilo de Calicles, pero sí va a moderar y reformular muchas de las recomendaciones de carácter ascético que aparecieron en diálogos anteriores.

Y es que con esta imagen tripartita del alma se está reconociendo que los deseos, incluso los más bajos y viles, se generan en el seno mismo del alma humana. De ahí que el filósofo se ocupe con tanto esmero de la naturaleza del alma, de su salud y sus virtudes, pues el individuo se ha de gobernar a sí mismo según los mismos principios que se establecen en la ciudad, dada su análoga estructura. Y así, haciendo una transposición de ese principio de naturaleza económica que se aplica a la polis, lo fundamental en la *ψυχή* del individuo es la especialización, de manera que cada elemento conozca la actividad que le es propia y no se dedique sino a llevarla a cabo de la mejor manera posible. La justicia, como sabemos, es la suprema virtud que consiste en "*la posesión y práctica de lo que a cada uno es propio*"[377]. En definitiva, se trata de que cada uno cumpla con la función para la que por naturaleza está mejor dotado, de lo cual se beneficiarán tanto la ciudad como el alma del ciudadano. Las clases sociales, por lo tanto, estarán perfectamente bien definidas, siendo perjudicial que un productor desee tomar decisiones acerca de la guerra o la administración o que un guardián o gobernante se afane por acumular riquezas. Análogamente, la psique debe establecer un orden, que resultará destruido cuando un elemento intente realizar una función que no le está asignada. El encargado de gobernar es el elemento racional, puesto que sólo él es capaz de alcanzar el conocimiento de lo universal; en consecuencia, si aquello con lo que nos encolerizamos se hiciese con el control, se rompería el equilibrio y la armonía en que

[376] En un interesante trabajo se analiza la naturaleza tripartita del alma y se comparan algunos detalles de la descripción del *Fedro* y la *República*: Gerson, L. P., *Knowing persons*, New York, Oxford University Press, 2003, pp. 131-147.
[377] Platón, *República*, 433e.

consiste la justicia. Como en los dos primeros discursos del *Fedro*, la clave se encuentra en el mando y el gobierno; pero en aquellos, los principios antitéticos eran el exceso y la moderación, una dicotomía excesivamente simple atendiendo a la verdadera naturaleza del alma y del comportamiento humanos. Ahora, en cambio, el cuerpo permanecerá al margen, pues resulta ser materia inerte movida por el alma, cuya diversidad es la auténtica fuente de los conflictos. Por el contrario, cuando se mantiene el orden y cada elemento cumple la función que le es propia, no hay motivo alguno para rechazar los placeres y deseos, que anteriormente se despreciaban por su vínculo con lo corporal: "*cuando el alma toda sigue al elemento filosófico y no hay en ella sedición alguna, entonces sucede que cada una de sus partes hace lo que le es propio y cumple la justicia; y además cada cual disfruta de sus peculiares placeres, que son los mejores y, en la medida de lo posible, los más verdaderos*"[378]. En este libro IX se anticipan algunas cuestiones que serán analizadas con mucho mayor detalle en el *Filebo*, como la mención de los placeres propios del alma. Cada elemento, igual que en la ciudad, tiene sus propios deseos, que no habrán de rechazarse siempre que lo racional, encargado del gobierno, consienta en ello y establezca la medida en que son aceptables. Por lo tanto, placeres y deseos no son ya, en absoluto, contrarios a la naturaleza humana ni a sus aspiraciones de conocimiento, sino un componente más de la compleja *ψυχή* humana, cuya contribución resulta también fundamental para la salud y la felicidad de la misma.

De acuerdo con los presupuestos con que se afronta este trabajo en particular, y la filosofía platónica en general, no pretendo afirmar que lo dicho en el *Fedro* suponga algo así como la versión definitiva del pensamiento ni de la psicología de Platón, pues resulta evidente que hasta la última de sus obras mantuvo ese espíritu inquisitivo y revisor, por lo que resulta difícil establecer una serie de ideas fijas, e incluso absurdo pretender integrarlas en un sistema. Pero, a pesar de todo ello, considero suficientemente probado el hecho de que determinadas posturas y pensamientos, que encuentran su expresión más radical en *Gorgias* y *Fedón*, son abandonados a la luz de nuevos planteamientos y puntos de vista. En particular, la simplicidad del alma y la inseparable unión del cuerpo y los deseos, elementos que afectan de manera notable a la relación entre lo sensible y lo inteligible, y que son los que aquí más nos interesan, son suprimidos en beneficio de una visión mucho más compleja de la naturaleza y el comportamiento humanos.

Por otra parte, establecer la concepción platónica del alma constituiría el objeto de un estudio, al menos tan extenso como el presente, dado que el concepto de *ψυχή*, de clara herencia socrática y órfico-pitagórica, supone, probablemente, la piedra angular de su filosofía. Aparte de ser, junto con el de polis, unos de los conceptos empleados en mayor número de ocasiones por el autor, su presencia se deja notar en la práctica totalidad de los diálogos, siendo de especial importancia, precisamente, en algunas de sus más fundamentales obras, como *Fedón*, *República*, *Fedro*, *Timeo* y *Leyes*, por destacar aquellas en las que Platón se detiene en el análisis de su naturaleza. Será obvio

---

[378] *Ib*., 586e-587a.

para cualquier intérprete de su filosofía el hecho de que la comparación de los pasajes importantes de estas obras genera problemas de muy difícil solución, aunque también es cierto que pueden observarse importantes coincidencias, así como una cierta evolución en algunos aspectos, tal como aquí hemos señalado. Pero lo fundamental, la teoría de la naturaleza tripartita del alma, así como su asociación con el movimiento, se mantuvo en la mente de Platón en toda su obra posterior al *Fedro*: "*Es significativo que los dos diálogos en los que se destaca la función motriz del alma* -Fedro *y* Leyes- *son los dos únicos en los que las pasiones (emociones) y deseos se atribuyen claramente al alma no encarnada. En las* Leyes*, en efecto, aunque no explícitamente, considera el alma no encarnada como tripartita y, sólo por esa razón, deberíamos considerar seriamente la explícita declaración del* Fedro"[379].

Continuando con el mito, Sócrates desea aclarar por qué, siendo las almas inmortales, existe precisamente la distinción entre mortales e inmortales. Al estar formadas por esa conjunción de fuerzas, esto es, el auriga y los caballos alados que tiran del carro, las almas recorren el cielo; "*pero aquella que ha perdido las alas es arrastrada hasta alcanzar algo sólido en donde se instala, tomando un cuerpo terrenal que da la impresión de moverse a sí mismo, gracias a su virtud. Llámase ser viviente* (*ζῷον*) *al conjunto de este ajuste entre alma y cuerpo* (*ψυχὴ καὶ σῶμα*)*, que recibe además la denominación de mortal* (*θνητόν*)"[380]. Se refiere Platón, por el contrario, a lo complicado de hallar el origen del concepto de inmortal, que resulta ser el apelativo más común para designar a los dioses. Y en esto se muestra profundamente fiel al estilo mítico, pues parece reconocer que es la imaginación lo que induce a los hombre a forjarse la idea de la divinidad como ser viviente eterno, estando su cuerpo y alma unidos por toda la eternidad. Sin embargo, esto no es importante, pues de lo que aquí se trata es de explorar el alma humana, pues, a pesar de este rodeo, el discurso versa sobre ese vínculo entre Eros y Psique. Existe, para ésta, la posibilidad de perder las alas, lo cual la hace caer hasta la región sensible, uniéndose con un cuerpo, que es movido por ella, convirtiéndolo en algo animado. Los dioses parecen regir el universo desde la distancia, por ser su vínculo con lo corpóreo de naturaleza diferente, siendo así seres vivientes inmortales. La implicación de alma y cuerpo es más fuerte para aquellos que han perdido las alas, para los mortales. Resulta, así pues, evidente, además de coherente con lo dicho en otros diálogos, la preexistencia del alma, que surcaba los cielos antes de caer e instalarse en un cuerpo sólido y corruptible. Y como cualquier lector se preguntará a continuación la causa de tal caída, de la pérdida de las alas, Sócrates procede a ofrecer una explicación. Para ello, recurrirá a la narración de lo que suele llamarse «la procesión de las almas», pues el filósofo nos explica con cierto detalle en qué consiste ese viaje y esos movimientos que realizan las almas por todo el cielo. No resulta aquí necesario comentar con detalle este pasaje, que los estudiosos suelen

[379] Hackforth, R., *Plato's Phaedrus*, op. cit., p. 76.
[380] Platón, *Fedro*, 246c.

interpretar en clave cosmológica, encontrando aquí la primera narración platónica de este tipo[381].

Existe, según el mito, una procesión de las almas encabezada por Zeus, seguida por once huestes de dioses y daimones, que se transportan con facilidad ya que sus caballos son dóciles. Pero si esta descripción difícilmente puede entenderse de manera alegórica, la del lugar en que culminan este viaje ha de resultarnos mucho más familiar: "*En cuanto a ese lugar que hay por encima del cielo* (*ὑπερουράνιον τόπον*)*, jamás hubo poeta de los de aquí que lo celebrara de una manera digna, ni tampoco lo habrá. Pero, puesto que nos hemos de atrever a decir la verdad, especialmente cuando hablamos de la Verdad* (*περὶ ἀληθείας*)*, he aquí su condición. Es en dicho lugar donde reside esa realidad carente de color, de forma, impalpable y visible únicamente para el piloto del alma* (*ψυχῆς κυβερνήτῃ*)*, el entendimiento; esa realidad que «es» de una manera real* (*οὐσία ὄντως οὖσα*)*, y constituye el objeto del verdadero conocimiento* (*ἀληθοῦς ἐπιστήμης*)"[382]. Este lugar está fuera del universo, sobre él; y en él habitan esas realidades inteligibles de las que ya tuvimos noticia en anteriores diálogos, cuyas cualidades se repiten aquí, siempre vinculadas a lo inmóvil, a todo aquello que posee características de naturaleza opuesta a lo sensible, motivo por el que los sentidos humanos no pueden tener acceso a ellas. De hecho, tomando prestada una expresión de otros pasajes, sólo el ojo del alma es capaz de percibir estas Formas o Ideas, metáfora que aquí se sustituye por la del piloto, dada la estructura de las almas que se ha mencionado. Este lugar supraceleste es la llanura de la Verdad, donde residen las realidades que realmente son, puesto que no dejan de ser; es decir, que son inmutables y constituyen, como se dijo en la *República*, objeto de la verdadera *ἐπιστήμη*, que en este sentido se opone a la opinión (*δόξα*), basada siempre en objetos cambiantes.

Y tales objetos de conocimiento, los inmutables, suponen el alimento de los dioses, quienes, como los hombres, disfrutan extraordinariamente de tan suculento banquete. Los caballos, por su parte, toman néctar y ambrosía cuando los dioses han regresado a su morada, dado que las Formas sólo son accesibles a la parte superior del alma. El viaje y la peregrinación de los dioses, así pues, tiene por objeto alcanzar ese lugar que se halla fuera del universo, en el que podrán alimentarse de la contemplación de los más excelsos objetos. Y es que no hay nada mejor para el alma, para cada uno de sus elementos o facultades, que realizar la función que le es propia: "*Y en esta*

---

[381] Capelletti ("Temas y problemas del *Fedro* de Platón", op. cit., pp. 52-56) ofrece una explicación del pasaje, añadiendo cierta bibliografía y asimilando los dioses a los astros y cuerpos celestes, por lo que encuentra aquí una breve narración de la cosmología que será ampliada posteriormente por Aristóteles y Eudoxo. Mucho más detallada, por otra parte, resulta la explicación de Hackforth, (*Plato's Phaedrus*, op. cit., pp. 71-77), quien relaciona estas páginas con otras de *Timeo*, *Leyes*, e incluso del dudoso *Epinomis*, exponiendo las más clásicas interpretaciones al respecto, ante las cuales, no obstante, mantiene cierto escepticismo, pues no cree que el pasaje pueda entenderse como una alegoría susceptible de ser traducida a un lenguaje estrictamente racional, que permita una reconstrucción precisa de la cosmología platónica. Sobre este asunto, debemos ofrecer al lector la referencia de dos obras clásicas: Cornford, F. M., *Plato's cosmology: the Timaeus of Plato*, New York, Liberal Arts Press, 1957; Vlastos, G., *Plato's universe*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

[382] Platón, *Fedro*, 247c-d.

circunvalación contempla a la justicia en sí (αὐτὴν δικαιοσύνην)*, contempla a la templanza* (σωφροσύνην) *y contempla al conocimiento* (ἐπιστήμην)*, pero no aquél, sujeto a cambio* (γένεσις)*, ni aquel otro que es diferente al versar sobre los distintos objetos que ahora nosotros llamamos seres, sino el conocimiento que versa sobre el Ser que realmente es*"[383]. La riqueza de los mitos platónicos, al margen de dificultar en ocasiones su interpretación, permite intercalar pasajes tremendamente imaginativos con otros que bien podrían haber sido incluidos en los más estrictos razonamientos de otras obras. Los objetos de los que se nutre la parte elevada de las almas son las Formas de los diálogos del período medio, que carecen de las cualidades propias de lo sensible y cambiante, pues no poseen forma, color, ni característica alguna semejante a éstas, vinculadas necesariamente a lo material. Es obvio que Platón no pretende ofrecer un catálogo exhaustivo de las Formas que componen la región inteligible, siendo una cuestión difícil de solucionar la de determinar aquellas en cuya existencia el filósofo creía. Sin embargo, hay algunas que parecen quedar fuera de toda duda, como las aquí mencionadas, y en general todas aquellas que tienen que ver con la moralidad, así como las entidades y relaciones matemáticas, que parecen aún persistir en la severa crítica a que Platón somete su propia «teoría de las Ideas» en el *Parménides*[384].

Pero aquella visión, aquel alimento inteligible, no está sólo reservado a los dioses, sino que las almas de los hombres tienen también la posibilidad del alzarse hasta ese lugar más allá de los cielos. Por la naturaleza de sus caballos, alcanzar esta contemplación requiere un esfuerzo mayor, así como un auriga muy hábil, ya que el caballo de peor naturaleza tiende siempre hacia abajo e impulsa el carro entero en esa dirección. No obstante, como decimos, ciertas almas son capaces de unirse a algún séquito de dioses, realizando con ellos la revolución celeste y contemplando, aunque parcialmente, los objetos inteligibles. Pero esto sólo le resulta posible a las almas que más se asemejan a la divinidad, puesto que la mayoría no es capaz de controlar la fogosidad de los caballos, siguiendo la ordenada marcha con la que los dioses recorren los cielos. "*Así, pues, se produce un tumulto, una pugna, un sudor supremo, en el que por impericia de los aurigas muchas quedan cojas, muchas con muchas plumas quebrantadas, y todas, tras pasar por gran fatiga, se van de allí sin haber sido iniciadas en la contemplación del Ser* (τοῦ ὄντος θέας)*, recurriendo a la opinión como alimento* (τροφῇ δοξαστῇ) *después de su retirada. Y la razón de ese gran afán por ver dónde está la Llanura de la Verdad es que el pasto adecuado para la parte mejor del alma procede del prado que hay allí, y el que con esto se nutre la naturaleza del ala, con la que se aligera el alma*"[385]. De alguna manera, como en el mito de Er que cierra la *República*, el destino de los hombres se decide, en parte, antes de la vida propiamente humana y mortal. Y es que eso que se llamó ser viviente mortal, conjunción de un alma que se mueve a sí misma y de un cuerpo inerte también movido

[383] *Ib*., 247d-e.
[384] Véase el pasaje, Platón, *Parménides*, 130a-135c, así como el testimonio de Aristóteles, *Metafísica*, 1070a-b.
[385] Platón, *Fedro*, 248b-c.

por ella, comienza a existir cuando el auriga pierde las riendas del carro y cae hasta instalarse en algo sólido, en el cuerpo. No cabe dudar de la influencia pitagórica aún presente en las concepciones míticas y religiosas de Platón, que sin duda también recuerdan a muchos pasajes de Empédocles[386], pues parece que el alma tiene que purificarse a través de una serie de ciclos, y que con sus diferentes vidas expía la falta cometida; en este caso, la caída se produce cuando el alma no es capaz de seguir ningún séquito de dioses, y se alimenta, no con los objetos inteligibles, sino con algo mucho más pesado, como es la cambiante opinión. En este caso, volvemos a estar más cerca del pitagorismo que del orfismo, en la medida en que la purificación se hace posible por el conocimiento, alegóricamente representado por esto que aquí se llama alimento del alma, que puede ser tanto el supremo conocimiento como la mera e inestable opinión. Siguiendo con su metáfora, la pesadez o ligereza, así como la consistencia o inconsistencia del alimento, transfieren esas mismas cualidades al alma que se nutre de él, razón por la que sólo la contemplación de las realidades de ese lugar suprasensible puede liberarla de sus constantes caídas.

El relato, por lo tanto, se comprende con facilidad. El ala, que anteriormente se ha descrito como aquello cuya propiedad natural consiste en elevar lo pesado hacia lo alto, hasta la región donde habitan los dioses e incluso hasta la inteligible, con cuya contemplación se fortalece, se debilita, por el contrario, cuando no alcanza la Llanura de la Verdad, llegando a destruirse y a caer. Como señala el profesor Griswold[387], el alma encarnada ya no tiene posibilidad de elección sobre su carácter, sobre el tipo de vida que llevará, pues en función de lo que haya contemplado, del alimento del que se haya nutrido, la Necesidad le reserva un destino que no podrá alterar. Es lo que el filósofo llama ley de Adrastea, es decir, de Némesis, que personifica la justicia divina, e incluso el castigo impuesto a los hombres. En este caso, les asignará el tipo de vida encarnada en función de lo que hayan contemplado, por lo que establece un orden de méritos, siendo la vida corpórea y terrena un reflejo y una consecuencia del comportamiento del alma incorpórea que surca los cielos junto a los dioses. Pero, a su vez, como ya nos ha dicho Platón en otros diálogos, la conducta del alma en su unión con el cuerpo determinará también su destino ultraterreno, así como la siguiente vida que la necesidad le asigne, pues sólo aquella que sea capaz de detenerse en la contemplación de las realidades inteligibles escapará a la rueda de las reencarnaciones y vivirá por siempre junto a las divinidades. Sin embargo, de muy diversas maneras, y no sólo a través de mitos, nos ha mostrado el filósofo lo difícil que es llevar una conducta virtuosa y alcanzar el conocimiento de los objetos inmutables. Las almas a las que se les asignará un cuerpo humano son aquellas que han vislumbrado levemente la llanura de la Verdad, aquellas cuyo auriga ha conseguido asomarse a la región supraceleste durante un corto período de tiempo, a pesar de lo cual han caído por su propio peso e inestabilidad, no

---

386 Existe una notable semejanza entre estos pasajes platónicos y el pensamiento de Empédocles; pero, en concreto, puede observarse un gran concordancia entre el mito que aquí se relata y el fragmento DK 31 B 115.

387 Griswold, C. L., *Self-Knowledge in Plato's* Phaedrus, op. cit., p. 101.

siendo capaces de acompañar a ningún cortejo de dioses en sus revoluciones. De manera que la vida que llevaremos depende de lo que hayamos podido conocer más allá de los límites del universo. Por lo tanto, el alma que haya contemplado alguna realidad inteligible "*no será plantada en ninguna naturaleza animal en la primera generación, sino que aquella que haya visto más lo será en el feto de un varón que haya de ser amante de la sabiduría, o de la belleza, o un cultivador de las Musas o del amor* (*φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ*)"[388]. En el contexto de la palinodia socrática, no sorprenderá que estos términos se utilicen como sinónimos, pues el amor que en los primeros discursos fue despreciado como algo vil y perjudicial, aparece en el primer y mejor lugar en la ordenación de los tipos de vida y carácter que ahora nos ofrece Platón. El segundo será para el rey obediente a las leyes (*βασιλέως ἐννόμου*); el tercero para un político y buen administrador; el cuarto, para gimnastas o atletas y médicos, que cuidan del cuerpo; el quinto para adivinos o quienes se dediquen a cultos y ritos; el sexto será para los poetas y aquellos que se ocupen de la imitación; séptimo para artesanos y labradores; octavo para sofistas y demagogos; y noveno y último para el tirano.

Esta clasificación ha sido objeto de discusiones, centradas generalmente en la tan debatida cuestión de la valoración platónica de la poesía, pues sorprende a muchos el hecho de que, tras la condena en la *República*, y la revalorización al inicio del discurso, el poeta vuelva a ocupar ahora un lugar tan bajo en esta escala. En primer lugar, considero que ha de tenerse en cuenta que, si bien el discurso completo de Sócrates es la narración del vínculo entre Eros y Psique, toda esta primera parte se centra exclusivamente en el alma, y este orden de méritos supone una clasificación de aquello que es más o menos beneficiosos para la *ψυχή*, tanto para su vida encarnada como para la liberación de la rueda de las reencarnaciones. Sobre el gobernante justo y el político no es necesario comentar demasiado, ya que será bien conocido el estrechísimo vínculo que los griegos establecían entre ética y política, siendo ésta, al margen de la filosofía, o más bien unida a ella, la más importante de las actividades humanas. Quizá más sorprendente resulte el cuarto lugar asignado a aquellos que se ocupan del cuerpo y sus cuidados, sobre todo si se compara con múltiples pasajes del *Fedón*. Sin embargo, ya hemos dicho que progresivamente se irá anulando esa concepción del cuerpo como fuente de todos los males y vicios, gracias a la teoría del alma tripartita, con sus diversas funciones y capacidades. Además, ya en la *República* pudimos comprobar que el cuidado del cuerpo repercute en beneficio del alma, siendo música y gimnasia, en sus sentidos etimológicos, los elementos básicos de la educación de los guardianes y, no lo olvidemos, algunos de ellos futuros filósofos y gobernantes.

En torno a los tres últimos muy poco ha de decirse, teniendo en cuenta la valoración general de los griegos acerca de los trabajos manuales. Más evidente, aún, resulta la relación de Platón con los procedimientos sofísticos, cuya definición puede encontrarse, precisamente, en el *Sofista*[389]. Por lo que respecta al tirano, analizado al

---

[388] Platón, *Fedro*, 248c-d.
[389] Véase el pasaje, Platón, *Sofista*, 268c-d.

detalle en el libro IX de la *República*, es obvio que constituye el peor de todos los caracteres humanos posibles. Más problemático resulta el análisis de los lugares quinto y sexto, asignados a los adivinos y a quienes consagran su vida a los ritos de iniciación (*μαντικὸν βίον ἤ τινα τελεστικὸν*), por un lado, y a los poetas y demás gentes dedicadas al arte de la imitación (*ποιητικὸς ἤ τῶν περὶ μίμησιν τις ἄλλος*). Estos tres tipos (y no dos, pues Platón incluye en un mismo grupo distintos caracteres), que no están precisamente entre las mejores vidas humanas, parecen coincidir con los tipos de locura divina citados al inicio del discurso. Pero, al margen de que bien puede interpretarse que Platón se refiere aquí a los que llevan a cabo tales tareas sin la inspiración divina, cabe preguntarse en qué sentido resulta beneficioso para el alma y su destino celeste este tipo de actividades, dado que no parecen contribuir a la contemplación de aquellas realidades inteligibles que constituyen el verdadero alimento del alma, el que nutre las alas y permite que aquélla se eleve sobre los mismos confines del universo. Sin duda, resulta excelente el contacto con la divinidad, pero un filósofo no puede estimar en demasía estas actividades en la medida en que no hay posibilidad de ningún tipo de raciocinio. Aunque, por otra parte, resulta complicado suponer que una vida entregada al cuidado del cuerpo se sitúe por encima de aquella que se encuentra en permanente contacto con lo divino. Por eso, y por la referencia de Platón al resto de actividades miméticas, es más verosímil entender que se refiere a la adivinación y las artes que proceden únicamente con medios humanos, ya que nunca se ha referido el filósofo al contacto con la divinidad de un pintor o escultor, sino que su obra constituye una imitación de los objetos sensibles, puesto que desconoce los inteligibles. Y es que, en el asunto de la mímesis, se ha de prestar mucha atención al modelo o paradigma, pues la habilidad para reproducirlo ha de resultar secundaria, dado que la imitación de algo malvado no puede ser válida habida cuenta del rol educativo, religioso y social del arte griego. En este asunto, pocas veces se acude a una sencilla distinción que el filósofo nos ofrece: "*Entre los que imitan, algunos conocen lo que imitan y otros no. En consecuencia, ¿qué mayor división podríamos proponer que la ignorancia y el conocimiento?*"[390]. Por lo tanto, quien imita sirviéndose exclusivamente de la opinión y los modelos sensibles, nunca podrá compararse con el verdadero seguidor de las Musas, que es al mismo tiempo el amante y el filósofo, quien puede componer mitos y poesías gracias a su conocimiento de lo trascendente[391].

Por lo que respecta al destino de las almas, el comportamiento en su vida encarnada resulta de gran importancia para esa rueda de reencarnaciones que le espera al alma que perdió sus alas. Los siguientes pasajes del *Fedro* presentan múltiples similitudes con el mito final de la *República*, con el que comparten también algunos

[390] Platón, *Sofista*, 267b.

[391] En torno a este asunto son muy valiosas las aportaciones del profesor Reale, tanto en su obra *Platón: En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001, como en algunos pasajes de *Eros, demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004, pp. 264-267, donde analiza el final del *Banquete*, en el que Sócrates convence a Aristófanes y Agatón de que el buen poeta ha de ser buen cómico y trágico, si es que su poesía se basa en el conocimiento, cosa poco común, puesto que el buen poeta no es otro que el filósofo.

elementos claramente órficos y pitagóricos. En ambos, aunque con diferentes matices, se nos ofrece una combinación de necesidad y libertad, de destino y elección, que configuran los castigos y recompensas reservados a las almas humanas. A pesar de ello, el filósofo, debido a las influencias, especialmente socráticas, parece dejar siempre mayor espacio a la elección personal, como pretende aclarar en un hermoso texto de la *República*, probablemente en contra de la mayoría de creencias populares: "*Que el que salga por suerte el primero, escoja el primero su género de vida, al que ha de quedar inexorablemente unido. La virtud, empero, no admite dueño; cada uno participará más o menos de ella según la honra o el menosprecio en que la tenga. La responsabilidad es del que elige; no hay culpa alguna en la Divinidad*"[392]. Cualquiera que sea el carácter que se nos haya asignado en función de la contemplación de los objetos suprasensibles, el individuo tiene siempre la opción de mejorar o empeorar en su próxima encarnación, escalando o descendiendo en ese orden de méritos comentado más arriba según el comportamiento en su vida terrena. Y es que la mayoría no puede regresar al lugar del que cayó, donde perdió las alas, antes de diez mil años, durante los cuales el alma se encarna en diferentes cuerpos. Se insinúa incluso aquí el hecho de que las almas humanas pueden caer, por su mal comportamiento, en un cuerpo animal, del que también pueden regresar a uno humano, todo ello después de una elección entre aquellas vidas que están disponibles para cada uno, de la misma manera que en el mito de Er. La excepción, por supuesto, la constituye aquel que ha filosofado sin engaño o amado a los mancebos con filosofía (*φιλοσοφήσαντος ἀσόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας*), pues puede liberarse así de la rueda de reencarnaciones y regresar, antes de lo previsto, al divino lugar del que cayó y que le corresponde. Si se escoge este tipo de vida tres veces seguidas, se rompe el ciclo que había de durar diez mil años y el alma recupera las alas que le permiten elevarse hasta el límite del universo.

Pero sobre esto ya comentamos suficientes detalles en la primera parte del trabajo. Más que los pormenores del relato mítico del destino de las almas, nos interesan los pasajes en los que se puede encontrar cierto sentido alegórico, en los que el filósofo conjuga sus doctrinas estrictamente filosóficas con el ropaje del lenguaje poético y de la metáfora. A propósito de las transmigraciones y la rueda de reencarnaciones, dijimos ya que sólo alcanzarán la forma humana aquellas que hayan llegado a contemplar ese lugar en que habita lo inteligible, "*ya que el hombre debe realizar las operaciones del intelecto según lo que se llama idea (εἶδος), procediendo de la multiplicidad de percepciones (αἰσθήσεων) a una representación única (ἓν λογισμῷ) que es un compendio llevado a cabo por el pensamiento. Y esta representación es una reminiscencia (ἀνάμνησις) de aquellas realidades que vio antaño nuestra alma, mientras acompañaba en su camino a la divinidad, miraba desde arriba las cosas que ahora decimos que «son» y levantaba la cabeza para ver lo que «es» en realidad*"[393]. El

---

[392] Platón, *República*, 617e.

[393] Platón, *Fedro*, 249b-c. El texto ha suscitado controversias y discusiones en las que aquí no es posible detenerse. Tan sólo quiero destacar la diversidad de traducciones a propósito del *κατὰ τὸ εἶδος λεγόμενον*, pues no está claro si ha de incluirse el artículo o en qué lugar, por lo que Lledó traduce "*lo*

sentido alegórico del texto se hace evidente en la medida en que repite doctrinas que conocemos gracias a pasajes de otras obras en las que el diálogo sustituye al mito. En primer lugar, evidentemente, se encuentra la discusión del *Menón* en la que Sócrates acude a la teoría de la reminiscencia para solucionar la aporía a la que les ha conducido la conversación, pues parece que no es posible buscar lo que se sabe ni lo que no se sabe, siendo casi misterioso el modo de progresar en el conocimiento[394]. Allí acudía el filósofo a la autoridad de los poetas, en lugar de ofrecer una argumentación, para mostrar la inmortalidad del alma, que a veces cesa de vivir y vuelve a renacer, pero jamás perece. Aquélla ha viajado por la región ultraterrena y subterránea, por lo que ha visto todas las cosas, no siendo el conocimiento otra cosa que un recuerdo. A continuación, hemos de fijarnos en el final de la *República*, donde el alma se dirige hacia el campo del Olvido después de escoger su vida futura y antes de encarnarse; esto parece evidente en este relato del *Fedro* y será mencionado más adelante, aunque está claro que el alma olvida las cosas que contempló al perder las alas y caer en un cuerpo. Por otra parte, el hecho de que el recuerdo se inicia en la percepción de los objetos sensibles, es algo que ya se mencionó en el *Fedón*, siendo lo cambiante y perecedero lo que despierta en nosotros la curiosidad y el recuerdo de lo eterno e inmóvil; y es que precisamente la reminiscencia proporcionará a Sócrates otro de sus argumentos para demostrar a sus amigos la inmortalidad del alma[395].

Por otra parte, el texto describe el proceso de ascenso desde lo sensible hasta lo inteligible, característico del filósofo, al que ya nos ha acostumbrado Platón después de sus descripciones en *Fedón*, *Banquete* y *República*. Como sabemos, consiste en el descubrimiento de lo universal que se halla disperso en la diversidad, confiriéndole su carácter, pues según descripciones anteriores, es la presencia de la Belleza inteligible lo que otorga esta cualidad a lo sensible, sin que por ello se vea afectada en ningún sentido. Desde una perspectiva moderna, o aristotélica, el proceso podría entenderse como una abstracción que descubre lo universal en lo particular, que señala aquello que puede predicarse de una diversidad de objetos. Sin embargo, sabemos que la concepción platónica es bien diferente, pues siempre se preocupa por destacar que no se trata de un simple proceso mental, de un concepto convencional, sino de un recuerdo de las realidades inteligibles despertado por la percepción de una imagen o copia de lo universal e inmutable. Es, por lo tanto, un proceso epistemológico que se basa en otro ontológico, de acuerdo con los distintos niveles de realidad establecidos por Platón, ante el cual surge de nuevo el problema de saber si a cada uno de los casi infinitos conceptos universales le corresponde una Forma en la región inteligible[396], o si, por el contrario,

---

que le dicen las ideas" y Hackforth, "*the language of Forms*" (*Plato's Phaedrus*, op. cit., p.86). Para ampliar esta información, así como otros problemas en la traducción, véase, Gil, L., "Notas al Fedro", en *Emérita*, 25, 1956, pp. 311-330.

394 Véase, Platón, *Menón*, 80d-81d.

395 Platón, *Fedón*, 72e-77a.

396 Guthrie (*Historia de la Filosofía griega*, op. cit., vol. IV, pp. 409-410) interpreta que no debe confundirse la reminiscencia con el método de reunión que se explicitará más adelante. Los conceptos a los que se llega por abstracción partiendo de la multiplicidad de percepciones no son las Formas mismas,

como parece, se compone más bien de relaciones y cualidades, pero no de objetos, especialmente los manufacturados, a pesar de lo que se afirme en un par de pasajes, el de la lanzadera del *Crátilo* y el de la cama en la *República*[397]. Volveremos a comentar algo acerca de este tema de la recolección o la síntesis, ya que Platón ofrecerá una descripción más detallada posteriormente.

EL RECUERDO DE LA BELLEZA

La mención de la teoría de la reminiscencia sirve para poner fin a la primera parte del discurso socrático, su indagación acerca de la naturaleza del alma. En unas palabras que evocan también el recuerdo del mito de la caverna, se afirma que, como era más que previsible, es el filósofo quien más fácilmente recuerda lo inteligible, ganándose así el desprecio de la mayoría de sus conciudadanos, pues no se afana en las mismas cosas que ellos, ya que no estima como los supremos bienes las riquezas y lo sensible, sino que ve en ello una huella de lo que su alma contempló antes de caer en el cuerpo. Y así, vuelve Sócrates a retomar la cuestión de Eros, que momentáneamente se había abandonado por exigencias del discurso. Y al volver sobre este asunto nos ofrece un magnífico compendio de lo dicho hasta el momento: "*Pues bien, llegada a este punto, la totalidad de la exposición versa sobre la cuarta forma de locura –esa locura que se produce cuando alguien, contemplando la belleza de este mundo, y acordándose de la verdadera, adquiere alas, y de nuevo con ellas anhela remontar el vuelo hacia lo alto; y al no poder, mirando hacia arriba a la manera de un pájaro, desprecia las cosas de abajo, dando lugar a que le tachen de loco-*"[398]. Vuelve a escena el concepto de *μανία*, la más elevada de la cuales es la locura erótica, cuyo lazo con la belleza, bien conocido por el *Banquete*, constituirá uno de los puntos clave del resto del discurso socrático. En adelante, Sócrates aplicará lo que ha establecido a propósito del alma al caso particular del enamorado, mostrando la relación entre Eros y Psique, y la influencia que aquél tiene tanto en su vida encarnada como en su viaje junto a los dioses. El amor provoca ese estado de locura, tanto en el que la posee como en el que participa de ella, por lo que amante y amado se encuentran ahora en la posición opuesta a la de los dos discursos iniciales, en los que el primero aparecía como un lobo que sólo buscaba saciarse a costa del perjuicio del segundo. Como se señala en un comentario de la obra[399], ha de tenerse muy en cuenta otra diferencia, dado que tanto Lisias como el propio Sócrates habían elaborado su discurso desde el punto de vista del amado,

---

sino nociones de carácter mental que, a su vez, suponen un estímulo para el recuerdo de los auténticos objetos inteligibles.

397 Platón, *Crátilo*, 389b y *República*, 596a-598c. Para aclarar estas confusas cuestiones vuelvo a remitir al completo estudio de Ross (*Teoría de las ideas de Platón,* op. cit.), así como a nuestro anterior trabajo, en el que la cuestión del modelo tomado por los artesanos y los filósofos, así como la relación entre lo inteligible y lo sensible, están siempre presentes: García Peña, I., *La mímesis en los diálogos de Platón*, op. cit.

398 Platón, *Fedro*, 249d-e.

399 Plato, *The* Symposium *and the* Phaedrus*: Plato's erotic dialogues*, New York, State University of New York Press, 1993, traducción, introducción y comentario de W. S. Cobb, p. 153.

dirigiéndose claramente a él, analizando los beneficios y perjuicios, o más bien sólo estos últimos, que le ocasionaría el contacto y la relación con un amante. Ahora, sin embargo, como se señala, este don divino que es la locura amorosa repercute tanto en uno como en otro, siendo el centro de su exposición los bienes que Eros otorga al alma humana. Obviamente, el propósito de esta retractación socrática resulta enteramente diferente al de su primera intervención, como también la perspectiva desde la que se afronta. Por eso, siendo el amor la mayor y más beneficiosa locura que puede sobrevenirle a un ser humano, es preciso que tanto amante como amado participen de ella, no existiendo ahora una diferencia tan radical entre *ἐραστής* y *ἐρώμενος* pues, si recordamos el proceso de la inspiración poética tal como se describe en el *Ion* y se repite, en cierto modo, en la *República*, es posible que el loco y poseído por la divinidad contagie su estado y sus sentimientos al auditorio, como la piedra magnética a la que su fuerza le viene de fuera, pero que es capaz de contagiarla a otros eslabones formando una gran cadena de inspirados[400].

Trasladando lo dicho acerca del alma a su existencia encarnada, ese ser vivo al que llamamos humano se encuentra en este mundo habiendo olvidado cuanto contempló en la llanura de la Verdad, pues necesariamente accedió a tal visión, dado que, de lo contrario, no habría podido adquirir la condición humana. Sin embargo, si en la primera parte del discurso narró un mito en el que se relataba la caída del alma, la segunda se centrará en el modo de recuperar la naturaleza perdida, de ascender a aquel lugar en el que un día habitamos. Esto, como es natural, resultará más sencillo a quienes contemplaran las realidades inteligibles durante más tiempo, pues será más fuerte la impronta que las Formas dejan en nuestra alma, que nunca se olvida completamente de ellas, sino que permanecen de una manera un tanto oscura, casi inconsciente, si se me permite de nuevo el anacronismo. Y sabemos que el filósofo es quien recuerda con mayor facilidad, pues quienes concentren todas sus fuerzas en los bienes terrenales y materiales, como el dinero y la fama, entorpecerán su capacidad para recordar. "*Por ello, son pocas las que quedan con suficiente poder evocador. Y éstas, cuando ven algo que ofrece semejanza con los objetos de allí, quedan fuera de sí, y ya no son dueñas de sí mismas; pero desconocen lo que les ocurre por la insuficiencia de sus percepciones. Pues en las réplicas terrenales tanto de la justicia, como de la templanza y de cuantas otras cosas son apreciadas por las almas, no hay ningún resplandor*"[401]. Una vez más, queda puesta en evidencia la dificultad del filósofo para alcanzar el conocimiento de lo inteligible, pues de la mayoría de las Formas no queda en lo sensible más que una minúscula huella, imperceptible para nuestros sentidos, aprehensible tan sólo para el agudo razonamiento. Y es que, como ya mencionamos a propósito de la intelección de lo suprasensible, Platón parece combinar, como en ocasiones en el caso de los poetas, lo racional y lo irracional. Filósofo y poeta pueden ser ayudados por la divinidad para conseguir sus respectivos objetivos. Sin embargo, Platón destaca continuamente la capacidad de esfuerzo del auténtico amante del saber, el entrenamiento y la educación

[400] Platón, *Ion*, 533d-535a, y *República*, 605c-d.
[401] Platón, *Fedro*, 250a-b.

que necesita para poder comprender lo que busca y cómo buscarlo, así como para poder dar razón de sus conocimientos y aplicarlos a través de su conducta, cosas imposibles para el poeta.

La justicia y la templanza se citan aquí como ejemplos de Formas difíciles de hallar en lo sensible. Por tanto, no sólo la escasa visión de la región supraceleste es la causa de nuestra incapacidad para el recuerdo, sino también la escasez de estímulos para nuestros sentidos, a través de los cuales se inicia esta rememoración. Como indica el texto citado más arriba, la clave de este proceso es la semejanza (*ὁμοίωσις* o, como aquí se emplea, *ὁμοίωμα*). Es éste un tema especialmente interesante por cuanto el mito platónico pretende ser también semejante a la verdad (es decir, verosímil), una imagen de lo inteligible, susceptible tan sólo de ser traducido al colorido lenguaje mitológico.

Ya hemos mencionado la importancia teoría de la reminiscencia en el *Fedón*, donde se muestra el vínculo entre semejanza y recuerdo: "*Siempre que al ver un objeto, a partir de su contemplación, intuyas otro, sea semejante o desemejante, es necesario -dijo- que eso sea un proceso de reminiscencia*"[402]. En efecto, cuando la visión de un objeto evoque otro, es necesario que este último aparezca gracias al recuerdo. En este diálogo pretende Sócrates mostrar que, cuando afirmamos que dos cosas son extremadamente semejantes, o casi iguales, evocamos el recuerdo de la igualdad en sí, que no hemos podido contemplar en el mundo sensible. Quizá no sea el mejor ejemplo, pero creo que resulta comprensible: las cosas casi iguales despiertan en nosotros el recuerdo de la Igualdad, puesto que existe una semejanza entre su semejanza y lo igual. De algún modo, lo inteligible está presente en lo sensible, que es una imagen o copia, lo que posibilita el acceso al «original». Sin embargo, Formas como la justicia son extremadamente difíciles de encontrar o de reconocer allí donde estén presentes pues, como decimos, sólo complicados razonamientos pueden ayudarnos a discernir lo justo y lo injusto. Platón, una vez más, se refiere a la contemplación de estas realidades como el momento más extraordinario y feliz del que puede disfrutar el alma, empleando alusiones, en primer lugar, a los misterios de Eleusis, pues la visión de lo inteligible es semejante al supremo misterio del que pueden participar los iniciados, lo cual ha de recordarnos, naturalmente, a las mismas alusiones realizadas por Diotima en su discurso del *Banquete*; y, en segundo, a la doctrina órfica del *σῶμα σῆμα*, que puede conjugarse a la perfección con la caída del alma en el cuerpo, donde queda atrapada como la ostra en su concha. Afirma, además, haber seguido el séquito de Zeus en su revolución celeste, en una clara referencia al vínculo del dios con la filosofía y en anticipo de lo que añadirá poco después a propósito de los que son capaces de seguirle en su viaje.

Con esto concluye definitivamente la sección del discurso dedicada a la reminiscencia. "*Volvamos a la Belleza; según dijimos estaba resplandeciente entre aquellas visiones, y al llegar a este mundo la aprehendemos por medio del más claro de nuestros sentidos, puesto que brilla con suma claridad. La vista, en efecto, es la más*

[402] Platón, *Fedón*, 74d.

penetrante de las percepciones que nos llegan a través del cuerpo, pero con ella no se ve la sabiduría (φρόνησις). De lo contrario, nos procuraría terribles amores, si diera aquélla una imagen de sí misma de semejante claridad que llegara a nuestra vista. Y lo mismo ocurriría con cuantas otras realidades hay dignas de amarse. Pero el caso es que únicamente la belleza tuvo esa suerte, de tal modo que es la más manifiesta y más amable (ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον) de todas ellas"[403]. Es éste, probablemente, uno de los textos más hermosos de todo el diálogo. Sócrates desea retomar el vínculo entre el amor y la belleza, la cual, a diferencia de lo que se dijo acerca de la justicia y otras Formas semejantes, puede ser percibida de manera inmediata a través del más claro de nuestros sentidos, la vista. Sobre esto no se ha de decir demasiado, dado que cualquier lector reconocerá el valor epistemológico que Platón concede a la vista, pues se emplea habitualmente como metáfora de la intelección o aprehensión de lo inteligible, también por medio de la conocida expresión del «ojo del alma». Y es que, al margen de que el ascenso hasta la región de lo inmutable conlleve un gran esfuerzo, así como un serie de razonamientos, la visión constituye una excelente metáfora para referirse a esa contemplación casi intuitiva de las Formas que es la *νόησις*.

No obstante, aquí la visión no se emplea a modo de metáfora, sino como sentido estrictamente corporal que proporciona a la inteligencia una valiosa información. La justicia o la moderación no son visibles a los «ojos del cuerpo», razón por la que, como afirma Rowe, se hace necesaria una detallada y extensa exposición como las de *República* o *Leyes*, donde un modelo a gran escala permite contemplar mejor algo que no se encuentra sino de manera muy confusa en los objetos sensibles[404]. Pero sólo a la belleza le ha tocado en suerte ser lo más visible y más amable, pues en múltiples objetos y acciones podemos distinguir con facilidad el reflejo de esa belleza inteligible que nos arrebata y nos coloca en ese estado que el filósofo no duda en calificar de locura. Por eso comenta Sócrates que es casi una suerte el hecho de que la sabiduría y realidades semejantes no sean perceptibles a través de los sentidos, puesto que viviríamos constantemente en estado de éxtasis, obnubilados por la contemplación de tan sublimes objetos. Sin embargo, teniendo en cuenta la dificultad que conlleva un procedimiento de reminiscencia como el señalado a propósito del argumento del *Fedón*, en el que es claramente la razón despierta y penetrante quien opera sobre unos datos sensibles que apenas aportan información al común de los hombres, se hace evidente que el caso de la belleza es especial y diferente. El profesor Griswold nos advierte de la dificultad en la traducción e interpretación de *καλόν* y de *κάλλος*, ya que no debe limitarse al sentido estético por su amplísimo campo semántico, relacionado con lo adecuado, lo apropiado, lo justo y lo verdadero[405]; no hemos de olvidar que en el *Banquete* se refiere Diotima a la belleza de los cuerpos, las almas, las leyes y las ciencias. Pero, a pesar de lo conveniente de tal advertencia, es destacable el vínculo entre la belleza y la visión que,

403 Platón, *Fedro*, 250c-e.
404 Plato, *Phaedrus*, Warminster, Aris & Phillips, 1988, traducción y comentario de C. J. Rowe, p. 184.
405 Griswold, C. L., *Self-Knowledge in Plato's* Phaedrus, op. cit., pp. 117-118.

si bien no anula la polisemia del término, sí es cierto que establece una acepción predominantemente estética, pues se define la vista como el más claro de los sentidos (*τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως*). En cualquier caso, resulta evidente que la belleza de lo sensible, que percibimos nítidamente por medio de la vista, constituye el mejor estímulo para el recuerdo de lo que contemplamos en nuestros viajes junto a los dioses.

Aparte de la espléndida composición artística, ya mencionada, de éste y los siguientes pasajes, la trascendencia filosófica de los mismos no debe pasar desapercibida. Si nos fijamos en lo dicho en el *Fedón* y la *República*, e incluso en el *Banquete*, se comprobará que tanto los sentidos como los elementos no intelectuales, que ya se reconocen en la *República* como constituyentes de la naturaleza del alma, se limitan a ofrecer una información a la inteligencia, que en adelante opera de manera independiente a todo lo demás. Es una sensación que habrá experimentado todo lector del *Banquete*, donde la contemplación de la belleza de objetos sensibles o individuales constituye la escalera por la que ascender hasta lo inteligible, que parece ser arrojada una vez que hemos llegado a la cima[406]. Por su parte, la construcción de la «ciudad ideal» parece implicar la ausencia de toda pasión en los guardianes y gobernantes, los cuales, mediante un proceso estrictamente educativo e intelectual, que suprime los vínculos afectivos con la familia y las personas cercanas con el propósito de eliminar la corrupción y los obstáculos en la adquisición del conocimiento de la Justicia y el Bien. Pero en el *Fedro*, por el contrario, se nos ha dicho ya que la contemplación de los objetos que evoca el recuerdo de lo inteligible sumerge al individuo en un estado de carácter no racional, en una locura en la que ya no es dueño de sí, en la que está fuera de sí. La primera de estas expresiones aparece en dos significativos pasajes: el primero en la *República*, tras la tripartición del alma, donde afirma Platón que significa el dominio de la parte mejor sobre la peor; y el segundo en el *Gorgias*, en el que Sócrates defiende una postura casi ascética, en radical oposición a Calicles: "*«¿Qué entiendes por dominarse a sí mismo?». «Bien sencillo, lo que entiende la mayoría: ser moderado y dueño de sí mismo y dominar las pasiones y deseos que le surjan»*"[407]. Después de esto, objetará al filósofo que, en este caso, las piedras y los muertos serían felicísimos, puesto que tal tipo de vida supone la supresión total de los deseos y emociones. Por otra parte, el estar fuera de sí, ha de recordarnos a los ya comentados delirios y éxtasis báquicos de los Coribantes y las bacantes, mencionados también por Sócrates tanto en el *Fedro* como en el *Ion*[408].

Aunque es cierto que, como ya hemos comentado, algunos pasajes de la *República* muestran un ligero cambio de actitud, dada la tripartición del alma, en la que el intelecto parece gobernar, aunque no suprimir como anteriormente, los deseos y placeres propios de los otros elementos del alma, el *Fedro* expone un punto de vista que

[406] En un breve pero interesante estudio (Santas, G., "Passionate platonic love in the *Phaedrus*", en *Ancient philosophy*, 2, 2, 1982, pp. 105-114) el autor afirma que Platón, en el *Fedro*, intenta subsanar los defectos de su teoría erótica del *Banquete*, donde la pasión, el placer y las relaciones interpersonales parecen ser finalmente excluidas.
[407] Platón, *Gorgias*, 491d-e.
[408] Véase, Platón, *Ion*, 534a-b.

va más allá. En mi opinión, como ya se ha dicho, es precisamente esa división del alma lo que posibilita la nueva valoración de los deseos y emociones en este diálogo. Martha Nussbaum, en un maravilloso capítulo de su más conocido trabajo[409], es quien mejor ha sabido destacar el cambio que se produce en este aspecto de la filosofía platónica en el *Fedro*, donde los elementos no racionales del hombre desempeñan una función muy diferente a la de diálogos anteriores, aunque la autora busca gran parte de la justificación de tal giro en una experiencia personal del propio Platón, quien pudo enamorarse, algo antes de redactar esta obra, de Dion de Siracusa, a quien dedicó un epigrama[410]. Aquí, sin embargo, como venimos haciendo en todo el trabajo, intentaremos dar explicación a los elementos novedosos del *Fedro* sin abandonar el marco de los diálogos platónicos, a pesar de que compartimos la gran mayoría de la interpretación que la profesora Nussbaum hace del diálogo. Y es que la propia autora destaca lo importante de la imagen del carro alado, que sin duda supone un avance en la psicología platónica, especialmente respecto al *Fedón* y las obras anteriores. "*Puesto que, obviamente, el auriga es el* logistikón *planificador y calculador, el símil invita a considerar que, dejado a sí mismo, el intelecto es una fuerza motriz relativamente impotente. Desde luego, el* logistikón *platónico no es, como la razón de Hume, un mero calculador de medios sin ningún papel en la elección de fines u objetivos; por el contrario, entre sus funciones principales destacan precisamente la valoración y la jerarquización. Sin embargo, en el* Fedro *se nos dice que la colaboración de nuestros elementos no intelectuales es necesaria para alcanzar aquello a lo que aspira el intelecto*"[411]. Es cierto que el papel de la razón es esencialmente el mismo que en diálogos anteriores, pero la inclusión en el alma de esos elementos irracionales abre una serie de perspectivas que hasta ahora no habían sido posibles. Y es que, aunque Platón siempre ha defendido la unidad del alma, la tripartición de la *República* pretende mostrar las diferentes funciones tanto del alma como de la polis, puesto que, cuando cada uno cumple con el papel que se le asigna, con aquello para lo que está mejor predispuesto por naturaleza, se establece esa armonía que es la justicia. En el *Fedro*, sin embargo, la imagen del carro permite que el filósofo ahonde en la colaboración de esos elementos diversos, que pueden perjudicarse o beneficiarse mutuamente, pero que

---

[409] Me refiero a: "«No es cierto ese decir»: locura, razón y retractación en el *Fedro*", en Nussbaum, M., *La fragilidad del bien*, op. cit., pp.269-308.

[410] Diógenes Laercio, III, 30: "*A propósito de Dion escribió así:*
Lágrimas para Hécuba y las mujeres de Ilión
Tramaron las musas en su existir de antaño.
A ti, Dion, cuando lograbas el epinicio de bellas hazañas
Los dioses te desvanecieron las amplias esperanzas.
Ahora yaces en tu vasta patria, honra de ciudadanos
tú que mi corazón hiciste enloquecer de amor, Dion.
Nos servimos aquí de la traducción de García Gual: Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2007. De ser Platón el autor de tales versos, y probablemente lo sea, resulta destacable, como señala Shorey en su estupendo capítulo dedicado a la vida de Platón (Shorey, P., *What Plato said*, Chicago, The University of Chicago Press, 1933, pp. 1-57), el hecho de que debió escribir este epigrama con al menos setenta y cinco años, lo cual supondría un argumento en contra de quienes piensan que el *Fedro* es un diálogo juvenil por la forma apasionada de expresión.

[411] Nussbaum, M., *La fragilidad del bien*, op. cit., p. 285.

siempre viajarán en la misma dirección. Tanto lo volitivo o irascible, como lo estrictamente concupiscible, son partes integrantes del alma, con independencia de que esté o no encarnada.

Este símil, desde luego, permite interpretar que estos elementos «bajos» de la psique humana contribuyen en gran medida al avance del carro. Deseos o emociones ya no se oponen al bien ni al camino correcto, como en el *Gorgias* o el *Fedón*, o incluso en los dos discursos anteriores, en los que la locura impedía cualquier beneficio para el amado. Ahora, por el contrario, sirven de estímulo e incluso marcan el camino a seguir por el alma. Es cierto que los caballos pueden hacer que el carro caiga o vaya por un mal camino, pero Platón ha reconocido que esto se debe tanto a la naturaleza impetuosa de aquéllos como a la impericia del auriga y, dado que no todas las almas son semejantes, y no toda contemplación de la belleza ha de producir los mismos resultados, siempre existirán quienes se dejen arrastrar por sus pasiones más viles sin darse cuenta de la recta dirección que éstas pueden señalarle. En definitiva, en el *Fedro*, Platón está reconociendo que los deseos y pasiones pueden contribuir al desarrollo del individuo, a la contemplación de los objetos inteligibles, y a la felicidad del alma, tanto aquí como en el más allá, que en definitiva es el objetivo principal de la mayoría de las disquisiciones del filósofo. Ya decimos que algunos, en presencia de la belleza, se entregan a los placeres más inmediatos y menos valiosos. "*En cambio, el que acaba de ser iniciado, el que contempló muchas de las realidades de entonces, cuando divisa un rostro divino que es una buena imitación de la Belleza, o bien la hermosura de un cuerpo, siente en primer lugar un escalofrío, y es invadido por uno de sus espantos de antaño. Luego, al contemplarlo, lo reverencia como a una divinidad, y si no temiera dar la impresión de vehemente locura, haría sacrificios a su amado como si fuera la imagen de un dios. Y después de verlo, como ocurre a continuación del escalofrío, se opera en él un cambio que le produce un sudor y un acaloramiento inusitado. Pues se calienta al recibir por medio de los ojos la emanación de la belleza con la que se reanima la germinación del plumaje. Y una vez calentado, se derriten los bordes de los brotes de las plumas que, cerrados hasta entonces por efecto de su endurecimiento, impedían que aquellos crecieran*"[412].

Es éste también un pasaje que da mucho que comentar. Quizá el amante de los primeros discursos pueda equipararse con aquel al que aquí se denomina, de nuevo empleando el lenguaje de los misterios, no iniciado. Es aquel que no comprende los beneficios mutuos que la relación amorosa puede aportar y se entrega al placer y la autosatisfacción sin ocuparse del beneficio o perjuicio del amado. Sin embargo, el iniciado, el que tiene una mejor predisposición al recuerdo, contempla un cuerpo bello y siente un escalofrío que, como se dijo anteriormente, lo deja fuera de sí, ante lo cual los demás no comprenden lo que le ocurre. Obsérvese una importante diferencia entre estas palabas y el discurso de Diotima en el *Banquete*: allí, los cuerpos bellos suponían el inicio de un ascenso que excedía muy poco de lo estrictamente intelectual, razón por la

[412] Platón, *Fedro*, 251a-b.

que muchas veces se compara con el del prisionero de la caverna. El amante debía darse cuenta y reconocer, gracias a su razón, que la belleza de un cuerpo es hermana de la que se halla presente en otro, y que no es sino una y la misma Belleza la que habita en todos ellos y gracias a la cual poseen esta cualidad, por lo que debían despreciarla y olvidarla como algo de poco valor. Aquí, por el contrario, aunque obviamente se mantiene el vínculo entre la Belleza inteligible y la de los objetos sensibles, el recuerdo no se asocia con un razonamiento sino con una poderosa emoción que nos conduce a admirar profundamente a la persona amada, generando un sentimiento de temor y de respeto, que impide dar rienda suelta a los impulsivos caballos y que obliga a buscar la satisfacción unida al beneficio del amado, pues éste aparece como un ser divino al que lo último que se pretende hacer es generar un perjuicio de cualquier tipo. Si hubiera que buscar un paralelismo entre estas palabras y algún pasaje del *Banquete*, sin duda habríamos de acudir al discurso del ebrio Alcibíades, que al comienzo describe a Sócrates por medio de esta sugerente imagen: "*en mi opinión es lo más parecido a esos silenos existentes en los talleres de escultura, que fabrican los artesanos con siringas o flautas en la mano y que, cuando se abren en dos mitades, aparecen con estatuas de dioses en su interior*"[413]. Es evidente que Alcibíades no resulta ser el mejor ejemplo de amante temeroso y respetuoso, pues después del simposio profanará las estatuas de Hermes, iniciará la desastrosa expedición a Sicilia y traicionará a los atenienses. No es capaz de encauzar ese sentimiento sobrecogedor que le provoca la presencia de aquel a quien ama.

Sin embargo, cuando el escalofrío y los sudores nos impulsan a actuar con respeto y corrección, gracias a la armonía que genera el equilibrio de los elementos del alma, no engendramos razonamientos ni nuestro intelecto se separa del cuerpo, sino que la sola contemplación del amado con los ojos provoca lo que Platón describe con imágenes dignas de los más grandes poetas. La caída del alma tras la pérdida de las alas, simboliza sin duda el olvido de cuanto contemplamos en el viaje junto a los dioses. El alma perdió su esplendoroso plumaje y nuestra profunda inmersión en este mundo sensible contribuyó a que las heridas cicatrizasen. Sin embargo, el filósofo transporta esa sensación que puede resultar tan familiar, la veneración y los escalofríos provocados por Eros, al símil del alma. Y así, la sola visión de la belleza sensible es capaz de provocar un estremecimiento en el alma; la presencia de esa imitación, esa divina imagen de la Belleza inteligible que es la persona amada, posibilita la germinación del plumaje y la regeneración de las alas ya que, de manera indirecta, entramos en contacto con los objetos supracelestes de los que el alma se nutre.

En este relato, por lo tanto, no se han de abandonar los escalones inferiores en el ascenso hasta la belleza inteligible, sino que podemos beneficiarnos inmediatamente de los efectos que Eros reporta a Psique. En los dos primeros discursos, la relación entre ambos no respondía a lo que podíamos esperar, ya que el amor aparecía como un tirano

[413] Platón, *Banquete*, 215a-b. He intentado mostrar la importancia de las palabras de Alcibíades y sus dionisíacas referencias a Sócrates en: García Peña, I., "El *Banquete*: de la visión abstracta de Eros a la historia de amor de Alcibíades", en *Cauriensia*, 2, 2007, pp. 121-156.

que esclavizaba la razón, impidiendo que el alma buscase aquello que era beneficioso para sí misma. Ahora, por el contrario, el divino Eros, por su vínculo con la Belleza, con Afrodita, contribuye más que ninguna otra cosa a la restauración de la naturaleza alada de la *ψυχή*. Al contemplar la belleza sensible, "*la caña del ala se hincha y se pone a crecer desde su raíz por debajo de todo el contorno del alma; pues toda ella era antaño alada. Y en este proceso bulle y borbota en su totalidad, y esos síntomas que muestran los que están echando los dientes cuando éstos están a punto de salir, ese prurito y esa irritación en torno de las encías, los ofrece exactamente iguales el alma de quien está empezando a echar las alas. Bulle, está inquieta y siente cosquilleos en el momento en que le salen las plumas. Ahora bien, siempre que pone su vista en la belleza del amado, al recoger de él unas partículas que vienen a ella en forma de corriente -y por eso precisamente se les da el nombre de «flujo de pasión»-, se reanima y calienta, se alivia de sus penas y se alegra. Pero, cuando queda separada y se seca, secándose con ella los agujeros de salida por donde surge el plumaje, se cierran e impiden el paso a los brotes de las alas*"[414]. Los mitos platónicos, ya lo hemos dicho, versaban fundamentalmente sobre asuntos estrechamente relacionados con el alma humana. De ellos, no obstante, debíamos extraer una especie de conclusión o moraleja, por lo que, en última instancia, parecían dirigirse al intelecto, que debía extraer una enseñanza de tipo moral. Aquí, sin embargo, las imágenes parecen apelar directamente a las pasiones y las emociones del lector, que muy probablemente habrá experimentado en alguna ocasión lo que aquí describe el filósofo con tanta plasticidad. Eros, el amor, ese sentimiento que nos provoca la contemplación de la persona amada y que nos retrotrae a la visión de la Belleza inteligible que contempló el alma antes de caer en el cuerpo, provoca al mismo tiempo sofocos y nerviosismo, e incluso una comezón semejante al brotar de los dientes. Ante la presencia del amado, de quien recibimos unas partículas según estas curiosas palabras, poco habituales en la epistemología platónica[415], el amante alivia sus pesares y siente una inmensa alegría, que cesa cuando ambos se separan, lo cual provoca que se sequen los agujeros de los que brotan las plumas y alas del alma.

Platón, por lo tanto, está reconociendo la complejidad de la *ψυχή* humana, pues no sólo el proceso intelectual descrito en la *República* puede poner al hombre en contacto con los dioses y hacerle ascender hasta lo inteligible, sino que, por efecto de la belleza y del impulso erótico, es capaz también de recuperar su primitiva naturaleza alada, y de alcanzar la bienaventuranza y la felicidad que Sócrates reservaba para la vida futura en el *Fedón* y Platón para los gobernantes educados estrictamente durante muchos años en la *República*. Además, hay una evidente superación de los discursos previos, cuyas oposiciones entre exceso y moderación resultaban demasiado simples,

[414] Platón, *Fedro*, 251b-d.

[415] Hay que decir que esta teoría de las emanaciones se ha mencionado ya en el *Menón*, 76c, donde Platón se refiere a la teoría de Empédocles, quien afirmó: "*Has de saber que hay emanaciones de todas las cosas que se generan*" (DK 31 B 89). También puede verse una alusión a esta doctrina en Platón, *Timeo*, 67b.

siendo también inapropiada su identificación de Eros con el deseo sexual[416]. Ahora, en cambio, el amor excede con mucho, aunque también incluye, el contacto sexual, siendo el respeto y la veneración componentes imprescindibles de un buen amante. Por otra parte, no tenemos ya ocasión para pensar que existe una oposición entre lo racional y lo irracional causada por el amor, puesto que Eros no apela exclusivamente a lo concupiscible, que ha de ser refrenado por el intelecto, sino que afecta al alma como un todo, pues, como aquí se dice, toda ella era antaño alada.

Puede achacarse a Platón, en su narración del nacimiento de las alas del alma, causada por Eros gracias a la contemplación de la belleza, el hecho de que se refiere exclusivamente a la belleza humana, y no hace alusión alguna a la belleza de la naturaleza, lo cual resulta aún más curioso teniendo en cuenta el entorno en que con tanto esmero y detalle ha situado Platón a Sócrates y Fedro. Sin embargo, tras esta descripción, será evidente para cualquiera que el sentimiento despertado por el amor hacia otro ser humano no puede compararse con el provocado por la contemplación de la naturaleza. Es cierto que las huellas de la Belleza inteligible se hallan dispersas por doquier, pero el filósofo desea concentrarse, como es natural, en este fenómeno particular, pues la relación erótica supone la máxima expresión de ese proceso de regeneración de las alas.

Por este motivo continúa Platón con su descripción del enamoramiento. Eros genera en el alma que va recobrando las alas un nerviosismo y una intranquilidad que se unen al fuerte de deseo de disfrutar de la compañía de amado. Cuando lo consigue, "*abre lo que hasta entonces estaba obstruido, recobra el aliento, cesa en sus picaduras y dolores, y recoge en ese momento el fruto de un placer que es el más dulce de todos. Por eso precisamente no consiente de buen grado en ser abandonada, ni pone a nadie por encima del bello mancebo. Antes bien, se olvida de madre, hermanos y compañeros, de todos; nada le importa la pérdida por descuido de su hacienda (...) Pues, aparte del sentimiento de veneración que le inspira, ha encontrado en el que posee la belleza al único médico de sus mayores sufrimientos*"[417]. Tenemos aquí una clara alusión a los comportamientos que se censuraban al enamorado en los primeros discursos. Ahora, no obstante, se analizan desde un punto de vista bien diferente, dado que el propósito del amante no es el de apartar al amado de todo cuanto pudiera resultarle beneficioso, sino más bien todo lo contrario. No es que el enamorado intente alejar a su amado de familia y amigos, sino que es él mismo quien se olvida de todo, pues no ha encontrado actividad más placentera que disfrutar de la compañía de aquel a quien ama, que además es capaz de liberarle de todos sus pesares. En cierto modo, puede observarse un paralelismo entre lo aquí descrito y la conducta socrática, pues sabemos que el maestro de Platón era un hombre ajeno a las habituales preocupaciones por la hacienda, la vestimenta o muchas otras convenciones, ya que se entregó a la filosofía como la más

---

416 Parece que el profesor Price está de acuerdo con esto cuando afirma: "*virtue against vice does not perfectly coincide with spirit against appetite*" (Price, A. W., *Love and friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 80).
417 Platón, *Fedro*, 251e-252b.

elevada medicina para el alma. Y es que muchos de los beneficios que el filósofo buscaba a través de una vía estrictamente intelectual, se nos ofrecen ahora gracias al impulso erótico, dado que el placer más elevado, la liberación de los sufrimientos, la felicidad y hasta la rememoración en la que consiste el conocimiento, son posibles gracias al amor bien entendido. Como afirma el profesor Price en un breve trabajo, "*lo nuevo en el* Fedro *es el reconocimiento de que la razón puede capturar la realidad irracionalmente; como Platón podría haber dicho, aquello con lo que aprendemos, ya no es visto exclusivamente como aquello con lo que razonamos*"[418]. La nueva concepción del alma, del sentimiento y las emociones, abren al individuo nuevas vías de acceso tanto al conocimiento como a la felicidad, que en la filosofía platónica no resultan ser elementos independientes.

A continuación, Platón se recrea otra vez en sus etimologías, con el objetivo de introducir de nuevo a los dioses en el discurso, ya que éstos llaman a Eros (Ἔρωτα) Pteros (Πτέρωτα), puesto que es él quien fuerza a criar las alas (πτεροφύτορ). Con este juego, nos devuelve el filósofo a la narración del viaje de los dioses, que giraban en torno a los confines del universo formando séquitos comandados por alguna divinidad. A la cabeza se encontraba el de Zeus, pero había algunos otros, que eran seguidos por aquellos que tenían una mayor afinidad con el dios que presidía el grupo. Por ejemplo, quienes se encontraban, en su existencia no encarnada, siguiendo el séquito de Ares, cuando se enamoran y se sienten agraviados, se vuelven sanguinarios y belicosos, pues ése es su carácter y por esa razón se unieron al viaje del dios más afín a él. Anteriormente, Platón hizo una breve alusión a este asunto, declarándose seguidor de Zeus, patrono de la filosofía y de los gobernantes. Al referirse a las revoluciones de los dioses, habló de once grupos que seguían al del rey y padre de todos; por otra parte, agrupó las vidas humanas en nueve tipos (aunque algunos presentaban ciertas variantes), por lo que la clasificación exhaustiva de los caracteres humanos no parece ser el objetivo prioritario de Platón, que ahora mencionará tan sólo a Hera y a Apolo, ya que pretende mostrar la afinidad entre hombres y dioses, así como la diversidad de sus conductas y cualidades. "*Y así, conforme al modo de ser del dios a cuyo coro haya pertenecido, cada cual vive honrándole e imitándole en lo posible (...) Así, pues, cada uno escoge su amor entre los bellos mancebos de acuerdo con su modo de ser, y como si éste fuera una divinidad se forja de él, por decirlo así, una imagen que adorna, dispuesto a rendirle honores y culto divinos. En consecuencia, los que pertenecían al cortejo de Zeus, buscan como su amado a uno que por su alma haya pertenecido también al cortejo de Zeus. Observan si hay alguien que por naturaleza sea amante de la sabiduría o dotado para el mando* (φιλόσοφός τε καὶ ἡγεμονικὸς)*, y cuando, tras encontrarlo, se enamoran de él, ponen todo lo que está de su parte para que lleguen a ser tal como exige su naturaleza*"[419]. Ya se dijo que la presencia de la belleza

---

[418] Price, A. W., "Reason's new role in the Phaedrus", en Rossetti, L. (ed.), *Understanding the* Phaedrus*: Proceedings on the II Symposium Platonicum*, op. cit., p 243.

[419] Platón, *Fedro*, 252d-e. Es en este pasaje donde Martha Nussbaum cree encontrar la más clara alusión al enamoramiento platónico, pues en el *οἱ μὲν δὴ οὖν Διὸς Δῖόν*, encuentra una alusión a Dion de

humana provoca sudores y escalofríos, y lleva al enamorado al temor, el respeto y la veneración e idealización del amado, al que trata como una imagen de la divinidad. En consecuencia, cada uno buscará enamorarse de aquel que es semejante al dios al que acompañó durante las revoluciones celestes y al que, quizá, si se me permite de nuevo la imprecisión, de una manera inconsciente recuerda. ¿Busca ahora el amante, como el lobo, el propio provecho a costa de los pesares o perjuicios de su objeto de deseo? Obviamente no. Muy al contrario, cuando amamos a alguien, nuestro propósito, dada la veneración que sentimos por esa persona, por los placeres que nos reporta y los dolores de los que nos libera, consiste en hacer lo posible por conseguir que sea lo más semejante a la divinidad. En el caso del filósofo, no alejará al amado del conocimiento, como por miedo hacía el amante de los primeros discursos, sino que juntos inician una búsqueda compartida del conocimiento, siendo aquello a lo que están mejor predispuestos por su naturaleza y en lo que encuentran una mayor satisfacción. Además, por el texto anterior y por la mención de los distintos dioses y caracteres, podemos intuir que la felicidad y los beneficios que Eros reporta a Psique no son exclusivos del filósofo, ya que el amor es capaz de hacer surgir el recuerdo y de regenerar las almas en aquellos que siguieron el séquito de los diferentes dioses, por lo que el ascenso a lo divino y la restauración de la naturaleza perdida conjuga elementos intelectuales y afectivos, en una teoría mucho más compleja, detallada y atractiva de la búsqueda humana del conocimiento y la felicidad.

En consecuencia, la locura amorosa es fuente de bienes tanto para el amado como para el amante. Y es que Eros no es, como en el *Banquete*, un daimon, intermediario entre hombres y dioses, y que tan sólo pone en contacto a unos con otros. Eros es ahora un dios, es algo bello y bueno y no sólo alguien que nos marca un camino ascendente cuyos peldaños inferiores han de ser abandonados, pues su función es sumamente valiosa y beneficiosa y no meramente instrumental. Y así, al contrario de lo que se dijo en los discursos previos, los amantes buscan disfrutar de la compañía de sus amados no perjudicándoles, sino intentando cumplir ese ideal platónico de la semejanza con lo divino. "*Y lo hacen así en la medida de sus fuerzas, sin sentir envidia ni malevolencia impropia de hombres libres con respecto a su amado, tratando de llevarle lo mejor que pueden a una completa y total semejanza consigo mismos y con el dios a quien rinden culto*"[420]. Los amantes tratan de persuadir a sus amados con el fin de hacerles mejores y virtuosos, lo cual muestra la radical diferencia frente al punto de vista que se mantenía respecto a la relación erótica en los anteriores discursos al tiempo que se señala, de nuevo, la importancia de la retórica, que se va a discutir poco más adelante[421]. Por tanto, quedan puestos de manifiesto los beneficios de los que disfruta el

Siracusa, estableciendo también un paralelismo entre el significado de su nombre, luminoso o brillante, con el de Fedro o *φαιδρός*, quien sería una máscara que encubre al hombre a quien Platón amaba. Véase, Nussbaum, M., *La fragilidad del bien*, op. cit., pp. 302-308.

[420] Platón, *Fedro*, 253b-c. Sobre la semejanza con lo divino, véanse, *República*, 613b, y *Teeteto*, 176a-b.

[421] En la edición de Emilio Lledó (Platón, *Diálogos,* III (*Fedón, Banquete, Fedro*), op. cit.) se nos muestran constantemente las alusiones a la retórica y la escritura, que van apareciendo como hilo conductor a lo largo de toda la obra.

amado quien, por su contacto con el amante, se ha iniciado en esta locura divina, de la misma manera que el magnetismo se transmitía a través de los anillos en el texto del *Ion*.

Hemos de señalar de nuevo que la mención de los diferentes séquitos de dioses sirve a Platón para mostrar que no sólo el filósofo es capaz de una relación como la descrita, sino que aquellos que poseen otra naturaleza, más afín a algún otro dios, pueden participar de esta locura y de este intento por conseguir que el amado sea cada vez más semejante a esa divinidad. Además, no sólo el *ἐραστής*, sino los dos componentes de la relación se encaminan hacia la semejanza y recuerdo del dios que les es afín, ya que la insistencia y dirección del amante contribuyen también al mayor autoconocimiento del amado, quien también se inicia en el recuerdo y en el anhelo por hacerse semejante a la divinidad.

LA PASIÓN DEL AMANTE Y EL AMADO

Sócrates se dispone a narrar la parte final de su discurso, que retornará a la visión tripartita del alma y a su imagen como carro alado. Anteriormente no pudo detenerse en las implicaciones de este símil tanto como hubiera querido, por lo que ahora iniciará una descripción del comportamiento tanto de los caballos como del auriga que los guía. No es necesario que aquí ofrezcamos todos los detalles de la exposición, pues el lector conocerá los rasgos generales de la teoría, ya que no difiere en esencia de la presentada en la *República*. Uno de los caballos es noble y dócil, mientras el otro es difícil de dominar, ya que siempre pretende arrastrar la totalidad del carro hacia el objeto de su intenso deseo. Y es que, a pesar de la unidad del alma, sus distintas funciones o elementos generan conflictos y son capaces de dirigirla en direcciones opuestas. Siguiendo el símil, son los caballos, tanto el que se estimula con los placeres corporales y las pasiones, como el amante del honor con moderación y respeto (*τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς*), quienes han de empujar e impulsar el carro, siendo el auriga el encargado de marcar la dirección correcta, pues el intelecto ha de establecer los fines que persigue el alma y conocer las realidades inteligibles. En la *República* se ha descrito la justicia como armonía entre los diversos elementos, que se consigue cuando cada uno realiza la función que le es propia sin entrometerse en las ajenas. Por eso, hemos de pensar que el carro toma la dirección equivocada cuando el caballo impetuoso impone su voluntad, pues la tarea del auriga es la de marcar la dirección a seguir y la de los caballos mover el carro gracias a sus fuertes impulsos sin desobedecer las órdenes del guía. Sin embargo, la actitud de ambos corceles resulta enteramente diferente: "*Siempre que el cochero, al ver la persona que despierta su amor, siente ante esa percepción un calor por toda su alma, y se llena del cosquilleo y las picaduras de la añoranza, aquel corcel obediente al auriga, dominado entonces como siempre por el respeto, se contiene para no saltar sobre el amado. Pero el otro, que ya no hace caso ni de los aguijones ni del látigo del auriga, se lanza saltando impetuosamente; y poniendo a su compañero de tiro y al cochero en toda clase de*

apuros, les obliga a ir junto al amado y a hacerle mención de los deleites del amor"[422]. Ya comentó Sócrates al inicio de la palinodia que la conducción del carro del alma humana es complicada, pues el hombre, como la ciudad, es fuente de conflictos internos que sólo un buen gobernante puede resolver. En el *Fedro* encontramos la que probablemente es la descripción más expresiva y acertada del poder del deseo. Eso que en la *República* se llamó *ἐπιθυμητικόν*, posee la suficiente fuerza como para tirar él solo del carro, ya sea siguiendo las órdenes del auriga o marcando su propio camino. Sin embargo, como hemos señalado y repetido, el deseo no es ya no una fuerza ligada a lo corporal que impide el buen funcionamiento del intelecto, sino que ha pasado a formar parte de la naturaleza humana, del alma encarnada y de la que viaja intentando seguir el séquito de los dioses. Y, como tal, tiene su vicio y su virtud. Si no escucha los consejos del auriga y arrastra al alma a perseguir exclusivamente sus objetivos, aquél perderá las riendas y se romperá la armonía que permite al alma ascender hasta lo inteligible, con la ayuda de las alas que el amor ha hecho brotar. Este vicio es semejante al de la ciudad en la que aquellos que carecen de toda preparación intelectual subyugan al resto de la población para imponer sus intereses, que generalmente se limitan a las riquezas y los placeres sin medida.

Tal como se desprende de múltiples páginas de la obra platónica, aparte del conocimiento de lo inteligible y del establecimiento de los fines que han de perseguirse, el intelecto es el encargado de fijar, tanto para sí mismo como para el resto de funciones del alma, el límite y la medida, siguiendo, en cierto modo, aunque adaptándola a su filosofía, la sabiduría popular griega[423]. En efecto, la virtud de la parte concupiscible no ha de ser el extremo opuesto a la *ὕβρις*, al exceso; no ha de ser, como se recomendaba en *Gorgias* y *Fedón*, la renuncia total al deseo, la supresión de anhelos propiamente humanos, pues, como afirma Calicles en una objeción que a Platón nunca le pasó desapercibida, en tal caso las piedras y los cadáveres serían felicísimos[424]. Ni el hombre puede satisfacer todos los deseos que genera el caballo impetuoso, pues muchos de ellos son perjudiciales, ni puede suprimirlos si quiere llevar una vida humana y feliz. El número, el límite y la medida, permiten al intelecto cooperar con el deseo, encontrando el término medio entre exceso y defecto, entre desenfreno y renuncia ascética, eso que se llama moderación o *σωφροσύνη*. Todo esto se desprende de las sugerentes imágenes del *Fedro*, a raíz de la naturaleza tripartita del alma, y se desarrolla con mayor profundidad en las últimas obras de Platón, a pesar de que generalmente se presta muy poca atención a estos aspectos de su filosofía y a lo diferente que resultan doctrinas como las que encontramos en el *Político*, a propósito del límite, la medida y lo adecuado (*τὸ μέτριον*)[425], así como en el *Filebo*, por lo que respecta a la división en cuatro géneros supremos, el límite (*πέρας*), lo ilimitado (*ἄπειρον*), la mezcla de

[422] Platón, *Fedro*, 253e-254a.
[423] García Peña, I., "La filosofía como arte de la medida en Platón", op. cit.
[424] Platón, *Gorgias*, 493d-495c.
[425] El pasaje más destacable es, probablemente, *Político*, 279a-286e, aunque resulta recomendable la lectura del diálogo al completo.

ambos y el artífice de ésta, donde además la vida buena se define como una mezcla de placer e intelecto, de manera muy semejante a esta parte final de la palinodia[426].

En consecuencia, el auriga ha de emplear toda su habilidad para convencer y dominar al caballo negro, que posee una fuerza y un ímpetu inagotable. En ocasiones, claro está, obliga al alma entera a perseguir aquello que desea, entregándose así a los placeres sexuales con el amado, no pudiendo de esta manera encauzar la fuerza de su deseo hacia fines superiores. Sin embargo, debe tenerse siempre presente la profunda diferencia entre lo que se nos dice en el *Fedro* y la teoría de Diotima en el *Banquete*, como seguiremos comentando, donde los peldaños empleados para el ascenso se abandonan una vez que alcanzamos la contemplación de la belleza inteligible. Aquí, por el contrario, tal visión se emplea con el propósito de mantener una adecuada relación con el amado y de alcanzar los mayores placeres y la más excelsa felicidad posible para un ser humano. En ocasiones, cuando el caballo negro transporta al alma entera con su irrefrenable fuerza hasta la presencia del amado, "*al divisarlo el cochero, su recuerdo se transporta a la naturaleza de la belleza, y la ve de nuevo estar con la moderación en un santo pedestal. Al verla se llena de temor, y dominado de un religioso respeto cae de espaldas, quedando a la vez forzado a tirar de las riendas hacia atrás con tanta violencia que hace sentarse a ambos caballos sobre sus grupas, el uno, de buen grado, por no oponer resistencia, y el indómito muy contra su voluntad*"[427]. La visión y el recuerdo de cuanto contemplamos en nuestro viaje junto a los dioses, no conduce al alma a un simple estatismo en el que lo sensible se abandona, sino que supone un requisito fundamental para encauzar correctamente nuestra conducta y nuestras emociones, de manera que seamos dichosos en la compañía del amado y recuperemos las alas que elevan al alma hacia la llanura de la verdad después de separarse del cuerpo en el que cayó. Y, a propósito de éste, a pesar de constituir la cárcel en la que el alma queda encerrada en sus continuas encarnaciones, será evidente el hecho de que queda completamente al margen de toda esta discusión, pues Platón ha planteado ahora el conflicto desde una perspectiva exclusivamente psicológica, en la que la conducta humana se decide en virtud de esa lucha interna entre sus diversas tendencias. La importancia del conocimiento, el valor de la pasión y la fuerza de los apetitos eran, sin duda, componentes ya mencionados en otros diálogos platónicos, pero es la primera vez que se presenta este radical conflicto como perteneciente al seno mismo del alma, la cual, a pesar de su unidad esencial, ha de presentar una disposición armónica. Es cierto que todo esto se prefigura con claridad en la *República*; sin embargo, probablemente el

---

[426] En este caso, renuncio a señalar pasajes aislados y remito al lector, simplemente, al *Filebo*. Resultaría tremendamente interesante un estudio que analizase las semejanzas entre la filosofía aristotélica y los diálogos del período de vejez platónico, pues las coincidencias y las influencias del maestro son mucho mayores de lo que generalmente se hace ver, especialmente a propósito de estas cuestiones que, como se ha señalado, pertenecen al fondo cultural de los griegos desde muy antiguo. Al margen de esto, no debemos olvidar que Aristóteles ingresó en la Academia platónica alrededor del año 367, cuando *Parménides* y *Teeteto* acaban de ser redactados, y a partir del cual Platón compuso diálogos como, *Sofista*, *Político*, *Filebo* y *Timeo*, que probablemente eran objeto de discusión entre el maestro y sus alumnos.

[427] Platón, *Fedro*, 254b-c.

mayor avance en la filosofía platónica que encontramos en el *Fedro* se refiere al lugar de las pasiones en el obrar humano, pues venimos diciendo que la *σωφροσύνη* nada tiene que ver con el ascetismo o la renuncia, ya que se trata de domesticar al caballo, no de matarlo, de permitir que arrastre el carro con su fuerza, siempre y cuando obedezca las órdenes del intelecto y lo conduzca hacia donde éste determine.

La tarea, como sabemos, es en ocasiones extremadamente complicada, pues el caballo noble cesa en su movimiento de arrastre del carro tan pronto como el auriga se lo ordena. El otro, en cambio, se resiste casi siempre a las órdenes del cochero, por lo que éste ha de emplear toda su fuerza para contener los casi siempre indecorosos deseos sin medida del caballo concupiscible. Posee un irrefrenable ímpetu lujurioso y hasta violento siempre que se halla ante la presencia del amado y desea disfrutar del contacto físico, sin tener en cuenta ningún otro de los elementos de la relación erótica, que el auriga considera también sumamente valiosos. Y es que no se trata de rechazar ese tipo de placeres, ni de dirigirse tanto como sea posible hacia el contacto con el amado, sino de hacerlo de la manera correcta. Así, el guía del alma pretende infundir a los caballos el mismo miedo y la misma veneración que él siente por aquel que es objeto de su deseo, para acercarse al amado sin ese ímpetu violento, más propio de animales que de personas civilizadas. "*Así, cuando ha padecido lo mismo el mal caballo muchas veces y cesa en su rebeldía, humillado, obedece ya a los propósitos del auriga, y siempre que divisa al bello mancebo, se muere de miedo. De suerte que ocurre ya entonces que el alma del amante sigue a su amado con un sentimiento de respeto y temor* (*αἰδουμένην τε καὶ δεδιυῖαν*)"[428]. La complejidad de la psique humana destacada en la palinodia, permite un tratamiento sumamente diferente al de los primeros discursos, donde el amor se planteaba simplemente como el ansia del caballo impetuoso por saciar su deseos y disfrutar de sus propios placeres, sin tener en cuenta el beneficio del amado, o incluso aprovechándose de los males que pudiera padecer. Ahora, en cambio, el auriga, si es lo suficientemente virtuoso, puede tirar con fuerza de las riendas hasta someter y hacer obediente al caballo negro, de manera que le infunda el mismo miedo y respeto que siente toda el alma. Sólo así se alcanzarán la veneración y la devoción que permitirán tener siempre presente el beneficio de la persona amada, requisitos indispensables de toda buena relación erótica. El amado no es un objeto de deseo como otro cualquiera, del que disponemos como fuente de placer, sino alguien a quien admiramos, pues es semejante a la divinidad, mereciendo así nuestra veneración y nuestro esfuerzo por conseguir algo novedoso en las relaciones habituales en Grecia, tal como hemos comentado: la reciprocidad. El amante desea que el amado participe de la relación del mismo modo que él, pues busca el beneficio mutuo, yendo así mucho más allá de los deseos concupiscibles del caballo impetuoso, persiguiendo los fines que el auriga ha establecido como los mejores.

Por eso, a continuación, el discurso se adentrará también en el estado emocional del amado, después de definir las características del amante. Eros personifica un estado

[428] *Ib*., 254e.

de posesión que ejerce un poderosísimo influjo sobre la *ψυχή*, y que pone en relación al amante con el amado. En el *Banquete*, Sócrates censura a Agatón porque ha descrito a Eros otorgándole las características propias del amado, cuando, en realidad, el deseo es lo propio del *ἐραστής* y no del *ἐρώμενος*. Sin embargo, en el *Fedro* no es un daimon sino un dios que se apodera del alma, permitiendo que crezcan sus alas y que ascienda hasta el lugar donde habitan los dioses. Y la nueva concepción que hallamos en este diálogo no sería tan magnífica y recordada si no consiguiese superar ciertos aspectos del pensamiento griego y de la misma obra platónica anterior. Ya dijimos que, como en el caso de los anillos del *Ion*, la locura es contagiosa, se transmite gracias a la fuerza divina, rompiendo la barrera que existía entre amante y amado, recordando también este último la belleza que contempló su alma antes de caer en el cuerpo, y disfrutando de los beneficios que le reportan tanto el propio Eros, como el amante que, gracias a él y al buen hacer del auriga, se comporta de manera siempre respetuosa y venerante. Después de haber domesticado al caballo malvado, de haber logrado que siga las instrucciones y el camino que le marca su guía, se acerca al amado lleno de admiración, lo cual impulsa a éste a no escuchar las censuras de sus conciudadanos y a aceptar su grata compañía. "*Y una vez que lo ha admitido y acogido favorablemente su conversación y su trato, la benevolencia del amante al mostrarse de cerca deja perplejo al amado, quien se percata de que la porción de amistad que todos sus demás amigos y familiares juntos le ofrecen no es nada en absoluto en comparación con un amigo poseído por un dios. Así, cuando haya pasado el tiempo haciendo esto, y adquirido intimidad con el amante con los contactos en los gimnasios, y en los demás lugares de reunión, entonces ya la fuente de aquella corriente, a la que Zeus enamorado de Ganímedes diera el nombre de flujo de pasión, lanzándose a torrentes en el amante, en parte se hunde en él, y en parte, una vez lleno y rebosante, se derrama de él al exterior*"[429].

No sería Eros un dios tan admirable y benefactor si, como en los primeros discursos, sólo el amante disfrutase de los placeres que puede ofrecer, quedando el amado en una posición meramente pasiva y hasta perjudicial. Éste puede aceptar la compañía del amante que ha refrenado la *ὕβρις* del caballo impetuoso, imponiendo medidas y límites que permiten alcanzar la virtud que le es propia, la *σωφροσύνη*. Esta moderación, sin embargo, tiene muy poco que ver con la anteriormente descrita por Sócrates y Lisias, dado que no supone la renuncia a los deseos, ni implica una cordura humana incapaz de alcanzar las elevadas cotas a que nos eleva la locura erótica. Al contrario, es tan sólo la virtud propia del elemento concupiscible del alma humana, la cual, si recordamos bien lo que se dijo, es toda ella alada cuando Eros ha hecho resurgir todo su plumaje. Así, pueden conjugarse el amor, el deseo y la locura con la moderación de los impulsos animales, canalizados ahora hacia un sentimiento de respeto, y que sólo pueden satisfacerse según la medida impuesta por el auriga. El amante, en consecuencia, es un loco, incluso en cierto sentido un enfermo pero, gracias al impulso divino y a la pericia del auriga, es capaz de admirar, venerar y respetar a su amado, el

[429] *Ib*., 255b-c.

cual ha de aceptar de buen grado a quien se dirija a él de este modo. Posteriormente, con el trato y la compañía, se contagiará de esta locura divina provocada por Eros. Sin embargo, confío en que se aprecie con claridad la notable diferencia que se observa entre lo descrito más arriba y el ascenso erótico expuesto por Diotima en el *Banquete*. Su discurso, del que ya hemos comentado diferentes aspectos, se aproxima mucho más a eso que modernamente se ha llamado sublimación del deseo, que constituye una de las teorías fundamentales de la psicología freudiana[430], y que supone una sustitución del objeto de deseo, primariamente sexual, haciendo que pase por la conciencia y realizándolo a través de ella. De este modo, un deseo sexual puede sublimarse y satisfacerse por medio de una serie de manifestaciones de la conciencia, como son el arte, la religión o la ciencia. Resulta pertinente, por lo tanto, la comparación de esta teoría con el discurso de Diotima, en el que el amante se siente fuertemente atraído por la belleza de los cuerpos y los individuos, pero ha de conducir ese deseo, mediante un proceso intelectual, hacia el conocimiento de la belleza inteligible, en cuya contemplación se detiene, descubriendo así que los objetos de su anterior deseo carecían de valor. En el *Fedro*, en cambio, a pesar de la semejante influencia de la belleza, cuyo recuerdo se despierta en nosotros a través de sus copias sensibles, hay una significativa diferencia, en la medida en que dicho recuerdo no estimula solamente un ascenso de tipo intelectual, sino también un comportamiento en nuestra vida encarnada muy lejano al ascetismo recomendado en diálogos anteriores. Las palabras empleadas por Sócrates en el final de este discurso poseen connotaciones claramente sexuales que la mención de los contactos en los gimnasios termina por confirmar, tal como se aclara también más adelante.

Todo esto, junto con las palabras acerca de Zeus y el rapto de Ganímedes, a quien el dios secuestró motivado por su excepcional belleza, nos lleva a cuestionar la clásica interpretación de Vlastos, según la cual, el genuino amor platónico, o la teoría platónica del amor, afirma que "*lo que amamos en las personas es la «imagen» de la «Idea» en ellas (...) Si nuestro amor por ellas se debe sólo a su virtud y belleza, el individuo, en la singularidad e integridad de su individualidad, nunca será objeto de nuestro amor*"[431]. Ya hemos comentado que esto es válido, probablemente, para la teoría de Diotima en el *Banquete*, puesto que el ascenso erótico consiste en una comprensión de carácter intelectual que permite al individuo elevarse hasta el reino inteligible. Sin embargo, no podemos aquí compartir las ideas de Vlastos, atendiendo a

[430] Sobre este asunto ha trabajado Gerasimos Santas, en un breve estudio: Santas, G., "The theory of Eros in Socrates' second speech", en Rossetti, L., (ed.), *Understanding the* Phaedrus*: Proceedings on the II Symposium Platonicum*, op. cit., pp. 305-308; pero especialmente en su obra Santas, G., *Plato and Freud: Two Theories of Love*. New York & Oxford, Blackwell, 1988. También se analiza en profundidad esta relación en: Marí, E., *El* Banquete *de Platón: el Eros, el vino, los discursos*, Buenos Aires, Biblos, 2001, pp. 201- 286.

[431] Vlastos, G., "The individual as object of love in Plato", en Vlastos, G., *Platonic studies*, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 31. La profesora Nussbaum realiza una serie de matizaciones al estudio de Vlastos, en un trabajo en el que se sirve de la comparación con el amor entre Dante y Beatriz: Nussbaum, M., "Beatrice's Dante: Loving the individual?", en Irwin, T. y Nussbaum, M. (ed.), *Virtue, Love and Form*, Edmonton, Academic Printing and Publishing, 1993, pp. 161-178.

las palabras de Sócrates durante toda su palinodia. La visión de la belleza, que es la más manifiesta de las Formas trascendentes, despierta en el amante el recuerdo de su viaje junto a los dioses. Pero nada nos dice Platón acerca de la belleza de la naturaleza, pues la reminiscencia no viene provocada por la hermosura del paisaje, ni de las construcciones humanas, como el Partenón o las espléndidas esculturas de las divinidades. El recuerdo despierta por la belleza, imagen de lo inteligible, es cierto; pero es la belleza presente en un individuo, y no en dos ni en cinco, sino en algo que, por razones obviamente emotivas y no intelectuales, apreciamos como especial y diferente. La mejor manera de explicar y comprender esto es acudir a una hermosa y significativa expresión que aparece en el ascenso erótico del *Banquete*: aferrarse a los objetos individuales no es propio de un amante verdadero: "*no sea, por servil dependencia, mediocre y corto de espíritu, apegándose, como un esclavo, a la belleza de un solo ser, cual la de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, sino que, vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría*"[432]. Al margen de que el texto no puede ser más claro, es especialmente interesante la expresión «mar de lo bello» (*πέλαγος τοῦ καλοῦ*), tal como ha destacado de manera brillante Martha Nussbaum[433], ya que sugiere la idea de homogeneidad, de acuerdo también con la interpretación de Vlastos, según la cual ningún objeto individual resulta especialmente valioso por sí mismo, ni tampoco diferente de cualquier otro, pues todos participan de una y la misma Belleza. Sin embargo, nada de esto se menciona en el *Fedro*, donde, como se nos ha dicho, el individuo se siente atraído por la belleza de otro y, si sabe conducir correctamente ese carro que es su alma, lo venerará por encima de cualquier otra cosa y tratará de hacerlo cada vez más semejante a la divinidad a la que tanto amante como amado son afines.

A mi juicio, como vengo destacando, lo más valioso del *Fedro* es precisamente la complejidad de la que el autor ha dotado a muchas de sus doctrinas, especialmente en comparación con lo dicho en diálogos anteriores. No se pretende afirmar en este trabajo que el filósofo apreciaba más lo sensible que lo inteligible, el cuerpo más que el alma; ni siquiera el sentimiento por encima del raciocinio. Sin embargo, Platón está rompiendo las antinomias y las oposiciones irreconciliables de sus primeras obras. Como en el *Banquete*, tanto la belleza como el proceso intelectual y la reminiscencia son componentes ineludibles de la relación erótica, pero no implican ya la renuncia a los placeres, ni a los deseos concupiscibles, que ahora pertenecen al seno mismo de la *ψυχή*. Al inicio de la palinodia, Sócrates se ha referido a la inmortalidad y a los beneficios que Eros, haciendo resurgir las alas, reporta al alma allende la muerte. Pero la mayor parte de su discurso se dedica a mostrar el decisivo rol que desempeña Eros en la felicidad humana en su vida encarnada, permitiendo que en esta existencia, en el tiempo y en el espacio, el individuo se haga mejor y más virtuoso, pero no sólo por sí

---

[432] Platón, *Banquete*, 210d.
[433] Nussbaum, M., *La fragilidad del bien*, op. cit., pp. 247-248.

mismo y por su conocimiento, sino que Eros posibilita que los individuos, por su contacto, sus emociones y sus particulares caracteres, se hagan mejores unos a otros.

Para confirmarlo, y dado que no conozco una explicación más clara y acertada, es necesario citar, a pesar de su extensión, el siguiente comentario: "*El iniciado en el* Banquete *comenzaba también amando a una persona única (o su belleza). Sin embargo, pronto efectuaba el tránsito hacia un aprecio más general de lo bello, atenuando la intensidad de su pasión por la persona irrepetible. En cambio, las parejas de enamorados del* Fedro *nunca dan este paso. Toda su vida buscan el saber y el bien en el contexto de una relación particular con un individuo cuyo carácter distintivo se nutre en el marco de la relación entre ambos. En lugar de amar al otro como ejemplar de la belleza y el bien, propiedades ambas que un individuo puede perder sin dejar de ser él mismo, aman su carácter, sus recuerdos y sus aspiraciones, que constituyen, como dirá también Aristóteles, lo que cada persona es en sí misma y de sí misma. Nada de lo que los amantes aprenden sobre lo bueno y lo bello les hace denigrar o rechazar su vínculo único (...) El bien y la verdad se aprehenden, no trascendiendo la locura erótica, sino en el marco de una vida de pasión*"[434].

Volviendo de nuevo al discurso socrático, comentábamos lo original de la concepción platónica, que ahora parece superar la distinción entre amante y amado, situándose en una perspectiva ciertamente actual e innovadora para su época, donde la distinción entre los extremos de la relación estaba claramente marcada y definida. Sin embargo, y a diferencia de la discusión entre Agatón y Sócrates a propósito de si Eros debía identificarse con el amado o el amante, se destacará ahora la profunda semejanza entre los efectos que produce en uno y otro, pues Eros es tan sólo esa fuerza que, a través de la belleza, provoca la regeneración de las alas del alma, propiciando que el carro pueda volver a ascender hasta el lugar en que un día habitó. El buen amante, guiado por el respeto y la veneración, se comportará siempre de manera correcta, después de convertir en moderación los violentos impulsos del caballo que representa la concupiscencia. Siendo así, el amado no encontrará inconveniente alguno en la compañía de quien le ama y respeta. "*Y de la misma manera que el viento o el eco, rebotando de una superficie lisa o dura, vuelve otra vez al punto de donde había partido, la corriente de la belleza llega de nuevo al bello mancebo a través de los ojos, el conducto por donde es natural que se encamine hasta el alma; y excitándola vivifica los orificios de las alas, y los impulsa a criar plumas, llenando a su vez de amor el alma del amado. Queda éste entonces enamorado, pero ignora de qué, y no sabe qué es lo que le pasa, ni puede explicarlo. Antes bien, como si se hubiera contagiado de una oftalmía de otro, no puede dar razón de su estado, y le pasa inadvertido que se está mirando en el amante como en un espejo*"[435]. Viendo así su belleza reflejada en el propio amante, el amado sufre aquel picor y aquellos sudores que marcan el inicio del rebrotar de las alas. Disfruta de su presencia y le añora cuando no está. La pasividad se transforma entonces en reciprocidad, dado que el joven siente también el deseo de ver,

---

[434] *Ib*., p. 293.
[435] Platón, *Fedro*, 255c-d.

tocar, besar y yacer junto al amante, aunque de manera más débil, generando de nuevo un conflicto entre el caballo impetuoso, que desea entregarse a estos placeres, y los otros elementos del alma, que buscan siempre la moderación y el beneficio del alma al completo. Y así, el amor, el Ἔρως del amante se complementa con la respuesta o el «contra-amor», Ἀντέρως, del amado.

Con respecto a la pasión y sentimientos de los enamorados, que ahora se veneran y respetan mutuamente, Platón no tiene nada que objetar, puesto que contribuyen a su felicidad y al crecimiento de sus alas. Sin embargo, la relación entre ambos no siempre es fácil, como no lo es la que existe entre los diversos elementos del alma. Ya no nos encontramos aquí con un amante como el Sócrates del discurso de Alcibíades, absolutamente imperturbable y libre, por lo tanto, de toda pasión. En el *Fedro*, como en los diálogos siguientes, después de haber descrito en obras anteriores la mejor vida deseable, lo que es propio de los dioses y las Formas inmóviles e inmutables, describirá la vida humana sometida a los límites que le son inherentes, sin perder de vista lo cambiante, perecedero y, sobre todo, conflictivo, que hay en ella. Y, en este final del discurso, la discrepancia tiene que ver con los placeres sexuales, pues Platón, aunque aquí no presenta una censura muy severa, parece que nunca aprobó completamente determinadas relaciones homosexuales, a juzgar por lo que también afirma en las *Leyes*[436]. Aquellos que, compartiendo su pasión y respeto, se entreguen a la filosofía, obtendrán un fruto que ninguna cordura humana les puede procurar, recuperando las alas, ascendiendo tras su muerte a la región de los dioses, y disfrutando en esta vida de una felicidad superior a la que se obtiene practicando cualquier otro tipo de vida. "*Por el contrario, si escogen un régimen de vida más vulgar y sin amor de la sabiduría* (*ἀφιλοσόφῳ*)*, aunque sí con amor de los honores* (*φιλοτίμῳ*)*, es muy probable que en alguna ocasión, bien sea en las borracheras, o en algún otro momento de descuido, los dos corceles desenfrenados de ambos, cogiendo desprevenidas sus almas, las lleven juntamente al mismo fin, consumando aquello que para el vulgo es lo que procura mayor felicidad (…) Así, al final de su vida salen de su cuerpo, sin alas, es cierto, pero habiendo deseado vivamente el tenerlas, de modo que no es pequeña la recompensa que se llevan de su amorosa locura. Pues no prescribe la ley que vuelvan a las tinieblas del viaje subterráneo quienes han comenzado su viaje bajo el cielo, sino que sean felices llevando una vida de claridad, haciendo su camino juntamente, y recibiendo ambos a causa de su amor iguales alas, cuando les llegue el momento de tenerlas*"[437]. Sobre la inmortalidad del alma y su vuelta a la región celeste, ya expresó Platón su parecer cuando se refirió a la rueda de las reencarnaciones y los diferentes tipos de vida, siendo siempre el filósofo quien goza del privilegio de ascender en el menor período de tiempo. Sin embargo, todos aquellos que hayan sido cautivados por Eros, por esa locura divina

---

[436] Véase el pasaje Platón, *Leyes*, 835d-842a.

[437] Platón, *Fedro*, 256b-e. Sobre las relaciones homosexuales y pederastas, en las que aquí no es necesario detenerse, volvemos a remitir al lector a la obra de Dover, K. J., *Greek homosexuality*, op. cit., así como al capítulo de Lasso de la Vega, J., "El amor dorio", op. cit., pp. 55-99.

superior a cualquier cordura humana, se encuentran ya en el camino correcto para volver al lugar del que su alma cayó.

Ahora, como a Sócrates, sólo nos queda concluir el relato, por considerar que se ha dicho ya lo suficiente sobre el alma, sus distintas partes y el modo en que interactúan y oscilan entre la virtud y el vicio; también sobre el mito de las reencarnaciones, las revoluciones celestes de los dioses y la visión del lugar suprasensible donde habitan las Formas; sobre la adecuada relación entre amante y amado, que propicia tanto el recuerdo de lo inteligible, como la restauración de las alas y la mayor felicidad que le es posible experimentar a un hombre en su vida encarnada; y, en general, sobre Eros, ese dios que procura a aquellos que quedan poseídos por su locura la bienaventuranza de la compañía de aquel a quien admiramos como a una divinidad y de compartir con él pensamientos y sentimientos que consiguen hacer a ambos mejores, más virtuosos y más felices.

Si recordamos el inicio de la intervención socrática, el discurso estaba dirigido al propio Fedro, pues, en definitiva, es él quien simboliza a ese joven griego que debe tomar una decisión acerca de qué modo de vida escoger, de cuál le reportará mayores beneficios. Por eso, la conclusión de Sócrates se dirige, en primer lugar, a él, a quien el maestro recomienda encomendarse a la locura erótica, frente a la cual, cualquier cordura humana, que sólo podrá otorgarle bienes que quizá el común de los mortales considera como lo más valioso, por no conocer con exactitud cómo es el alma humana, cuál es el alimento del que se nutre y cuáles los mayores y más verdaderos bienes. En segundo lugar, su intervención termina con una súplica al propio Eros, a quien en su primer discurso ofendió considerándolo una mera locura humana: "*Ea, pues, concediendo tu perdón a mis palabras anteriores y tu favor a éstas, benevolente y propicio, no me quites, ni mutiles en un momento de cólera el arte amatoria que me otorgaste, y concédeme aún más que ahora el ser estimado entre los bellos mancebos. Y si anteriormente dijimos Fedro y yo en nuestras palabras algo duro para ti, echando de ello la culpa a Lisias, el padre de la discusión, apártale de discursos semejantes, y dirígele, como se ha dirigido su hermano Polemarco, a la filosofía, a fin de que también este su amante no nade más, como ahora, entre dos aguas, y dedique de una vez su vida a ocuparse del Amor con discursos filosóficos*"[438].

Estas palabras, aunque haya quien no se dé cuenta, enlazan a la perfección con el tema que se discutirá en la parte final del diálogo. En ellas, como se comprueba, tenemos una muestra más de la complejidad que ha adquirido el pensamiento platónico, que ahora pretende aunar el sentimiento y la razón, el movimiento y las Formas inmutables, la acción y el pensamiento y, en definitiva, el amor y la filosofía. Conocíamos desde los primeros diálogos el preeminente lugar que siempre ocupaban el intelecto y lo inteligible, la teoría y la contemplación en la filosofía de Platón. Sin embargo, la evolución y el progresivo avance posibilitados por el espíritu de ignorancia socrático, conducen al pensador ateniense hacia una visión mucho más rica y compleja

[438] Platón, *Fedro*, 257a-b.

de la naturaleza y el comportamiento humanos, adquiriendo plena conciencia de que los ideales de estabilidad e inmutabilidad, de todo aquello que es propio de los seres divinos, ha de conjugarse necesariamente con los límites que precisamente establece la naturaleza mortal, cambiante y perecedera de todo lo humano. Considero que parte de la grandeza de Platón radica en el establecimiento de un ideal sublime, de su pretensión de conocer la Belleza, la Verdad, la Justicia y el Bien, que permitan alejar la inestabilidad de la sociedad y los hombres de su tiempo, en una época en la que el cálculo y la medida, los avances artísticos y científicos, y el conocimiento en general, dotaron a la vida humana de unas comodidades, una estabilidad y una libertad sólo comparables con los dones que en un tiempo ya lejano otorgaron Prometeo y Zeus para la salvaguarda de la vida humana. Pero, a mi juicio, lo más fascinante de la filosofía platónica es su capacidad evolutiva y su intento por aunar estos ideales con aquellos elementos que ni siquiera el conocimiento es capaz de gobernar. Se trata, en cierto modo, del inagotable problema de la relación entre la unidad y la pluralidad, entre lo universal y lo particular e individual. Y es que, a pesar del establecimiento de aquellos ideales, a partir del *Fedro*, gracias a la visión tripartita del alma que se describe y establece en la *República*, el filósofo toma conciencia de la necesidad de conciliar nuestra aspiración a lo inmutable con el cambio, con los sentimientos y emociones, con los deseos y placeres, que forman parte constitutiva y esencial de lo humano, del alma. Lo que en obras anteriores se oponía al intelecto por su fuerte vínculo con el cuerpo y que entorpecía el proceso cognoscitivo, pierde gran parte de sus connotaciones peyorativas, pasando a formar parte de la intrínseca inestabilidad de la vida humana, que ha de conciliarse necesariamente con nuestra búsqueda del bien y la felicidad. Y así, el amor, el deseo, no siempre satisfecho, de conocer, mejorar y disfrutar en compañía de la persona que colma nuestras aspiraciones y nos llena de felicidad, representa mejor que cualquier otra cosa la fragilidad e inestabilidad de la vida humana que, no obstante, puede convertirnos en los seres más dichosos y más semejantes a la divinidad: "*todo esto induce a conjeturar que Platón ha realizado un descubrimiento: la vida meramente humana es más compleja de lo que había imaginado, pero también más fecunda y mejor. Obviamente, nuestro filósofo conocía el poder de la pasión con anterioridad; lo que no había sabido apreciar adecuadamente era su potencial para el bien*"[439].

[439] Nussbaum, M., *La fragilidad del bien*, op. cit., p. 305.

ESCRITURA

Al inicio de la obra, el joven Fedro se encaminaba descalzo a buscar un lugar en el que poder leer y reflexionar en torno al discurso escrito de Lisias que llevaba consigo. Encontró entonces a Sócrates, que se mostró dispuesto a salir de los muros de la ciudad por lo seductor de la tarea que junto a su amigo le aguardaba. Sin embargo, los procedimientos de uno y otro se mostrarán enteramente diferentes, como diferentes son los métodos de un filósofo y de un joven interesado en aprender, pero ciertamente ingenuo. Fedro llegaba asombrado por la perfección del discurso de Lisias, quien empleaba un magnífico vocabulario y defendía una tesis original. Las posteriores intervenciones de Sócrates corrigen los defectos formales y de contenido de los que adolece el texto del famoso orador, interrumpiendo así la tarea de análisis que ambos se habían propuesto al inicio. Pero, como decimos, lo que Fedro pretendía en un principio es radicalmente diferente de lo que Sócrates le instará y ayudará a hacer.

Ya hemos destacado cómo el contenido de los discursos no resulta ser una mera cuestión retórica u oratoria, sino que contiene recomendaciones sumamente interesantes sobre la felicidad y la vida buena, especialmente dirigidas a un joven deseado como él. Y lo que Sócrates censura a Fedro será lo mismo que ha censurado a Lisias: éste se aventuró a establecer que se debe conceder los favores al no enamorado, sin siquiera aportar una definición acerca del amor y, lo que es aún peor, sin un análisis previo del alma y de la naturaleza humana, imposibilitando así, con esos paupérrimos cimientos, la construcción de un edificio sólido y coherente. Fedro, por su parte, paseaba a orillas del Iliso con la intención de analizar y calificar un discurso sin darse cuenta de la necesidad de las herramientas y los requisitos previos sin los cuales le será imposible arribar a conclusiones acertadas. Sócrates y Platón, tan criticados en ocasiones por su supuesto racionalismo estricto o su preferencia por los entes abstractos y la contemplación, lo que pretenden es algo tan sencillo como lo siguiente: es imposible juzgar la corrección o incorrección de un texto o un discurso si se desconoce la norma universal, si no se sabe qué hace que un discurso esté bien escrito, de la misma manera que resulta imposible actuar correctamente si desconoce dónde reside y de dónde surge la bondad de las acciones, razón por la que estos asuntos han de ser objeto de reflexión.

En definitiva, aunque es cierto que en nuestra vida hemos de enfrentarnos constantemente a lo particular y contingente, la primera mitad de la filosofía platónica se encamina al descubrimiento, no ya de definiciones, sino de objetos universales que establezcan un patrón en virtud del cual medir lo individual. Asentada posteriormente la teoría de las Ideas, Platón no ha perdido de vista aquello que estimuló el ascenso hasta lo inteligible, a saber, la aplicación de ese conocimiento a lo sensible y a nuestras vidas encarnadas. Por eso, ya se trate de mitos, de amor, o de escritura, la cuestión en torno a la cual se ha de seguir siempre indagando, la que movió a Sócrates a abandonar momentáneamente su amada ciudad, es el conocimiento de sí mismo, el conocimiento de la naturaleza humana, de los tipos de almas y de caracteres humanos, que resulta fundamental para filosofar acerca de cualquier asunto. Y así, como se comprobará, con

la psique humana vertebrando todos y cada uno de los temas de conversación, el *Fedro* establece la necesidad de conciliar lo inteligible con lo sensible, lo universal y lo particular, el conocimiento y la acción pues, una vez que se ha alcanzado la visión, o más bien el recuerdo de aquello que contemplamos en nuestro viaje junto a los dioses, la tarea siguiente consiste en la aplicación de lo universal, estático e inmutable a un mundo gobernado por el cambio y la inestabilidad. Ese Platón que en el conocido fresco de Rafael aparece señalando el cielo es el mismo que, a partir de este momento decisivo que marca el *Fedro*, descenderá de aquella llanura en la que los objetos se reflejan en el agua y el sol brilla, para servirse de esta visión y adentrarse en la oscura caverna en la que vivimos.

Por otra parte, conviene destacar que la mayoría de los comentaristas señalan este punto del diálogo como el claro punto de inflexión que divide el *Fedro* en dos partes bien diferenciadas, tanto en estilo como en contenido. En mi opinión, aun cuando es evidente el contraste entre las secciones, tales diferencias son menos nítidas de lo que suele pensarse. El cambio en la temática es evidente, puesto que el problema de Eros queda enteramente zanjado; aunque es cierto que la escritura y los discursos están presentes en el diálogo de principio a fin. Y esta transición desde la relación erótica entre individuos hacia el arte de hablar y escribir implica necesariamente un cambio en los conceptos y en el método de exposición, pues pasamos de los largos discursos al diálogo fluido entre los dos personajes. Sin embargo, no creo que esto suponga una transición del lenguaje poético y colorista de los mitos sobre Eros a una serie de disquisiciones frías, analíticas y carentes de belleza, pues habremos de ver que aún están por aparecer algunos de los mitos más importantes del conjunto de la obra platónica. Además, los dos grandes temas de la obra, como bien señala Griswold[440], se hallan íntimamente unidos y conectados por doquier, puesto que, sea cual sea el propósito del amante, sólo podrá satisfacerlo haciendo buen uso de la retórica y el arte de la palabra, para llevar el alma del amado allá donde le interese.

TERCER INTERLUDIO: EL MITO DE LAS CIGARRAS

El joven Fedro, una vez más, se muestra maravillado por el último de los discursos socráticos y teme que su amigo Lisias no sea capaz de escribir nunca nada semejante. Ha sido completamente superado en forma y contenido, pues el maestro de Platón ha puesto de manifiesto los múltiples errores del texto del orador, quien quizá nunca más se atreva a escribir nada, por miedo a generarse una mala reputación. Además, en cierta ocasión un político se quejó de su profesión y se refirió a él como «escritor de discursos» (*λογόγραφος*) de manera despectiva. Sócrates retoma ahora su tono irónico y empieza a dar muestras de sus amplísimos conocimientos de las técnicas retóricas de políticos y oradores. Éstos, en efecto, se preocupan fundamentalmente de la opinión que los demás se forman de ellos y de sus discursos. Igual que los sofistas,

[440] Grislwold, C., *Self-Knowledge in Plato's* Phaedrus, op. cit., pp. 158-159.

buscan adquirir fama, poder y riquezas, pues sabemos bien por muchos diálogos, y especialmente el *Gorgias*, que no hay mayor privilegio, según esta mentalidad, que poder persuadir a los demás en las calles o las asambleas para conseguir los propios propósitos, que no hay mayor libertad que la de poderse defender en los tribunales ante cualquier acusación. Por eso siempre buscan parte de su persuasión en el consentimiento o la semejanza de su opinión con la del consejo o del pueblo. No obstante, aparte de la crítica implícita en estos comentarios socráticos, lo que el filósofo quiere mostrar a su joven amigo es el hecho de que cuando los propósitos retóricos de los políticos no prosperan, lo que reprocha el pueblo, e incluso ellos mismos, no es la actividad o el arte de componer discursos, sino que precisamente se censura por la admiración que el pueblo griego muestra por el mismo. Por lo tanto, el caso de Lisias resulta enteramente semejante, haciéndose evidente que la técnica retórica está presente tanto en las intervenciones de los políticos o de los participantes en un juicio como en cualquier tipo de discurso oral o escrito. "*Luego es algo evidente para todo el mundo, que no es vergonzoso el hecho en sí de escribir discursos (...) Pero esto otro, creo yo, ya sí lo es: el no hablar ni escribir bien, sino mal y de una manera vergonzosa*"[441]. Con estas palabras se define el propósito del resto de la discusión: el de conocer qué convierte a un texto en algo bien escrito o a un discurso en algo bien compuesto y pronunciado, pues por el momento no se hace distinción alguna respecto a lo oral y lo escrito, el verso o la prosa, lo político o lo privado.

Aunque probablemente imaginaría la respuesta, Sócrates pregunta ahora a su compañero si cree conveniente iniciar una discusión en torno al arte de hablar y escribir, de manera que puedan descubrir las reglas que permiten elaborar un buen discurso. La repuesta de Fedro, aunque previsible, no deja de resultar sorprendente en cierto sentido: "*¿Preguntas si sentimos esa necesidad? Y ¿por qué otro motivo se habría de vivir, por decirlo así, sino por mor de placeres semejantes? Pues, sin duda, no será por aquellos otros que exigen sufrir de antemano, so pena de no sentir gozo alguno; lo que precisamente entrañan casi todos los placeres corporales, y ha hecho que con razón se les haya dado el nombre de serviles*"[442]. Sobre su afición a los discursos, no es necesario añadir nada más, pues dedicarse a estudiarlos y a componerlos le parece la mejor tarea a la que un hombre puede dedicar su vida, aunque sabemos que, gracias a Sócrates, Fedro está emprendiendo un viaje desde la retórica sofística y la oratoria ateniense hacia la filosofía. Una primera muestra la obtenemos en el texto citado, por cuanto resulta sorprendente que de su boca salgan estas palabras, que anticipan doctrinas del *Filebo* platónico y rememoran un pasaje de la *República*[443]. En efecto, en aquel tardío diálogo se analizarán las especies del placer, siendo una de ellas la de los puros, los que no están mezclados con el dolor, pues un placer real, aparte de generarse gracias a los objetos más reales (y sabemos lo que Platón insinúa con esto), no ha de derivarse a partir de un dolor, pues en tal caso lo que llamamos placer es simplemente la

---

[441] Platón, *Fedro*, 258d.
[442] *Ib*., 258e.
[443] Véanse, *Filebo*, 51b-52b, y *República*, 584b-c.

supresión de aquél. A pesar de que generalmente placer y dolor son dos caras de un mismo proceso, como se establece en el *Fedón*[444] por medio de un planteamiento que será también superado, Platón reconoce, yendo incluso más allá que alguien calificado de hedonista como es Epicuro, la existencia de cierto tipo de gozo, como el que se deriva del olfato o de algunas actividades intelectuales, que han de ser calificados como placeres puros por no estar contaminados por un dolor previo, tal como hemos podido comprobar también en la escena inicial de nuestro diálogo.

Las palabras de Fedro, no obstante, suponen una introducción perfecta al mito que Sócrates narrará a continuación. El filósofo está dispuesto a seguir conversando, pues sería vergonzoso dejarse arrastrar por la pereza y no indagar tan interesante e importante asunto. "*Así pues, tenemos tiempo* (σχολὴ)*, al parecer. Y me da la impresión de que las cigarras a la vez que cantan por encima de nuestras cabezas y conversan entre ellas, como suelen hacer en pleno ardor del sol, nos están contemplando. Así que, si nos vieran a nosotros dos, como a la generalidad de los hombres a mediodía, sin conversar* (μὴ διαλεγόμενους)*, y dando cabezadas, cediendo a su hechizo por pereza mental, se reirían de nosotros con razón, en la idea de que habían llegado a este retiro dos esclavos a echarse la siesta, como corderos, a orillas de la fuente. En cambio, si nos ven conversar y costearlas, como si fueran las Sirenas, insensibles a su embrujo, tal vez nos concederían admiradas el don que por privilegio de los dioses pueden otorgar a los hombres*"[445]. Como indica Hackforth[446], además de suponer un relajación para el lector, en vistas de la dura discusión que se aproxima, el mito supone una clara advertencia contra la pereza mental, dado que Fedro parece entender el asunto como un mero pasatiempo, como una diversión que procura placer en un momento, en el que como ha señalado Sócrates, tienen tiempo para el ocio. Y de nuevo Platón quiere destacar la influencia del entorno, del calurosísimo sol del verano ateniense, especialmente al mediodía. Por eso, el ambiente invita a los perezosos a dormir la siesta, en contra de las habituales recomendaciones socráticas ya que el maestro, aunque en algunas escenas de los diálogos platónicos abandona la discusión por cansancio o por obligación sin llegar a una conclusión definitiva, estimó siempre como lo más conveniente y provechoso para el hombre, el indagar y examinar sin descanso, el vivir filosofando en torno a la ciudad, a las costumbres y normas de conducta, y sobre todo a lo que concierne al alma, a su salud e incluso a su inmortalidad, que además constituyen el motivo por el que Sócrates abandonó la ciudad y aceptó sin discutir el mito de Bóreas, ocupado como está en el asunto de mayor importancia, el conocerse a sí mismo. Además, si el alma se reencontrara en el otro mundo con las personas que allí viven, no habría mejor recompensa para Sócrates que la de pasar la eternidad conversando con ellos y conociendo los pensamientos de los más ilustres individuos del pasado. De hecho, este pasaje, por su referencia al tiempo ocioso de los hombres libres, a la pereza de los esclavos y el encanto hechizante de las sirenas,

[444] Platón, *Fedón*, 60b.
[445] Platón, *Fedro*, 238e-239a.
[446] Hackforth, R., *Plato's Phaedrus*, op. cit., p. 118.

ha de recordarnos precisamente la lección que Sócrates da a los atenienses y los magistrados en la *Apología* el día en que se le juzga[447], ya que, en su más famoso parlamento, afirma sin tapujos que si le dejasen en libertad a condición de que no filosofase más, no podría aceptarlo, puesto que sin el examen continuo de uno mismo y de los demás la vida no merece ser vivida, porque la filosofía y el pensamiento, y no los jueces ni los jurados, es lo que hace al hombre libre[448].

En consecuencia, tenemos aquí, en primer lugar, un anticipo de la distinción entre el juego y la seriedad, que cobrará importancia más adelante, puesto que Fedro parece preocuparse por el placer de los discursos, como mero asunto de ocio, mientras Sócrates se interesa por las vitales implicaciones filosóficas del arte de hablar y escribir. Por otra parte, las anteriores indicaciones de Hackforth también anticipan cuestiones de crucial importancia en el final de la obra ya que, según lo interpreta, Platón está pensando también en la atención del lector, a quien pretende dar tanto un respiro como una advertencia de que debe continuar atento en su tarea, si quiere comprender la parte final del diálogo. Tal advertencia puede extenderse también al propio Fedro, quien se deja arrastrar con suma facilidad por el placer de los discursos y las bellas palabras olvidándose del examen riguroso y de las implicaciones filosóficas del contenido y estructura de lo que ha sido dicho. Pero, como se ha hecho en cada momento decisivo de la obra, por ejemplo antes de cada discurso, el mito supone, en el diálogo poético por excelencia, otra invocación a las Musas, a quienes se pide ayuda y se pretende rendir culto con el fin de continuar la discusión de la mejor manera, aproximándose a la verdad cuanto sea posible. Lo que, no obstante, sorprende a Sócrates, es que alguien que abiertamente se declara amante de las Musas (*φιλόμουσος*), no conozca ya tan sugerente historia: "*Se dice que estos animalillos fueron antaño hombres de los que hubo antes de que nacieran las Musas; y que, al nacer éstas y aparecer el canto, quedaron algunos de ellos tan transportados de placer, que cantando, cantando, se descuidaron de comer y beber, y murieron sin advertirlo. De éstos nació después la raza de las cigarras que recibió como don de las Musas el de no necesitar alimento; el de cantar, desde el momento en que nacen hasta que mueren, sin comer ni beber; y el de ir después de su muerte a notificarles cuál de los hombres de este mundo les rinde culto, y a cuál de ellas*"[449]. Señala Frutiger[450] que éste, junto al mito final en torno a la escritura, constituyen los dos únicos mitos que parecen ser una absoluta invención de la mente platónica. Pero, a pesar de la sencilla apariencia del relato, existen ciertos problemas de interpretación. La advertencia que Sócrates desea expresar por medio de esta historia debe extrapolarse a la discusión que mantiene con Fedro: ambos llevan ya largo rato sometidos a la poética influencia de las Musas y Ninfas que gobiernan el lugar; han estado cantando como aquellos hombres de la edad antigua, tal como indica

[447] La *Apología* al completo es una exhortación a la conversación y la investigación filosóficas, pero véanse especialmente los pasajes 29b-30c, y 39d-41c.

[448] Ronna Burger interpreta el mito de las cigarras como una historia de esclavitud y libertad (*Plato´s Phaedrus. A defense of a philosophical art of writing*, op. cit., pp. 73-74).

[449] Platón, *Fedro*, 259b-d.

[450] Frutiger, P., *Les mythes de Platon*, op. cit., p 233.

la propia palinodia, que como hemos dicho es literalmente un nuevo canto. No obstante, aunque los hombres convertidos en cigarras pueden seguir cantando sin tener que preocuparse por los placeres mezclados con dolor ni las necesidad propias de la condición humana, Sócrates no desea dejarse llevar como ellos, viéndose sorprendidos por la muerte gracias a su descuido, a su pereza. Entregados como están al canto, deben conversar para no ser presa del hechizo.

Sin embargo, podría parecer que así dejarían de honrar a la Musas, con lo cual podrían caer en desgracia por tal falta. Pero se comprobará más adelante que no es así; Sócrates y Fedro representan ahora el papel de Odiseo atado al mástil de su nave, escuchando ese canto hipnótico sin dejarse llevar por su melodía[451], como quienes se embelesan escuchando los discursos de Lisias, ricos en vocabulario y recursos literarios. Sócrates está mostrando a su joven amigo, a lo largo de toda la obra, que los discursos y conversaciones filosóficas producen en realidad las más bellas y persuasivas palabras, que la difícil indagación filosófica es mucho más productiva y placentera que cualquier canto de sirenas[452]. Además, hemos de acudir al conocido testimonio de Sócrates en el *Fedón*, cuando decide versificar una fábula de Esopo, por miedo a incumplir aquel mandato de su daimon: *"«¡Sócrates, haz música y aplícate a ello!» Y yo, en mi vida pasada, creía que el sueño me exhortaba y animaba a lo que precisamente yo hacía, como los que animan a los corredores, y a mí también el sueño me animaba a eso que yo practicaba, hacer música, en la convicción de que la filosofía era la más alta música, y que yo la practicaba*"[453]. Pero el maestro de Platón no estaba en absoluto equivocado, puesto que el término música va mucho más allá de la melodía y el canto, como bien se puede comprobar a propósito de la educación de los guardianes de la *República*. Las artes de las Musas no se restringen a lo estrictamente poético, sino que las nueve hijas de Zeus y de Mnemosyne, que ha sido y seguirá siendo fundamental en el diálogo, representan mucho más de lo que un simple término puede acotar. Cantar y dejarse arrastrar por el poder hipnótico del ambiente es precisamente lo que han estado haciendo, con lo cual, sin duda, han disfrutado y honrado a ciertas Musas y divinidades. Sócrates, en cambio, no puede actuar como aquellos sofistas que promulgan una vida de placer que no renuncie a nada y se convierta en insaciable, ni como los poetas que cantan hermosos versos y no son capaces de dar razón de cómo lo hacen ni de entender qué es lo que narran; el filósofo ha de conversar, ha de dialogar, de iniciar esa búsqueda compartida de la verdad que es precisamente la filosofía, pues de la misma manera que en otras ocasiones Sócrates no se ha conformado con ejemplos de acciones y objetos bellos y buenos hasta conocer qué es aquello que les otorga tales cualidades, no puede

[451] Para una comparación entre el mito de las cigarras y el relato homérico de las sirenas, véase, Planinc, Z., "Homeric imaginery in Plato's Phaedrus", en Planinc, Z. (ed.), *Politics, Philosophy, Writing*, op. cit., pp. 149-152.
[452] En un interesante estudio se analiza el mito de las cigarras prestando especial atención al mensaje que Sócrates quiere transmitir a Fedro, así como a la influencia de lo divino en la conversación que mantienen: Gottfried, B., "Pan, the cicadas, and Plato's use of myth in the Phaedrus", en Press, G. A. (ed.), *Plato's dialogues: New studies and interpretations*, Maryland, Rowman and Littlefield publishers, 1993, pp. 179-195.
[453] Platón, *Fedón*, 60e-61a.

ahora abandonar la discusión sin indagar qué es aquello que hace que un texto esté bien o mal escrito. Y así, honrará también a algunas de las Musas y conseguirá que se le conceda el don que las cigarras pueden otorgar a quienes así actúan.

Y tal don no es, como podría pensarse, la liberación de lo corporal, según parece pedir Sócrates en el *Fedón*. Esos animalillos que dedican su vida al canto e informan a las Musas conseguirán que los que dialogan bajo el sol del mediodía se ganen el favor de las que presiden la actividad filosófica. "*Así, pues, a Terpsícore le ponen en conocimiento de los que la honran en las danzas, haciéndolos así más gratos a sus ojos; a Erato le notifican los que la honran en las cuestiones del amor; y hacen lo mismo con las demás, según el tipo de honor de cada una. Pero es a la de mayor edad, Calíope, y a Urania, que la sigue, a quienes dan noticia de los que pasan su vida entregados a la filosofía, y cultivan el género de música que ellas presiden. Y éstas precisamente, por ser entre las musas las que se ocupan del cielo y de los discursos divinos y humanos, son las que emiten la más bella voz. De ahí que por muchas razones debamos hablar en vez de dormir al mediodía*"[454]. En cierto modo, podemos entrever una definición, o al menos un esbozo de la tarea del filósofo, que se explicitará en la conversación que sigue. Sócrates desea ganarse el favor de las Musas dialogando con Fedro a la hora más calurosa del día; y menciona a Urania, la celeste, la que conoce lo que sucede en aquella región en la que nuestras almas estuvieron junto a los dioses, justo por debajo de ese *τοπος ὑπερουράνιος* en que se encuentra la llanura de la Verdad. La filosofía se ocupa, sin duda, del conocimiento, de la realidad de las cosas, de la esencia de la naturaleza y el universo al completo, pero Platón, como será evidente, está mucho más allá de las primeras especulaciones cosmológicas que, parece ser, dieron origen a la filosofía misma. Es un hombre de la polis y como tal sabe que la comunicación, tanto en el ámbito público como en el privado, es esencial para la buena política, la retórica y la filosofía, que por desgracia se hallan desvinculadas en la Atenas de su época. Pero la mención del nombre de Calíope, diosa de la lírica y de la elocuencia, supone una clara invocación, pues Sócrates, con su actitud, conversando a mediodía sin caer presa del hechizo de la música de las cigarras, desea que la Musa le sea favorable en su intento de hablar bien, más aún cuando se conversa sobre cómo componer los mejores discursos.

EL ARTE DE LA PALABRA

Habiéndose comprobado ya la necesidad de hacerlo, Sócrates y Fedro inician su discusión acerca de cómo pronunciar y escribir (*λέγειν τε καὶ γράφειν*) correctamente un discurso. Y, aunque en algunos aspectos la conversación parece ciertamente novedosa en el marco de los escritos platónicos, especialmente por esta distinción entre lo oral y lo escrito, encontramos también aquí algo muy característico de Platón: la revisión de un tema, como es la retórica, que ya fue extensamente

[454] Platón, *Fedro*, 259c-d.

analizado en varios de sus escritos, sobre todo en aquellos que están dedicados a la discusión con los grandes sofistas de la época. Por eso, entramos ahora en una fase del diálogo tan interesante como significativa ya que hablar de retórica supone referirse necesariamente a la política y a la paideia, lo cual nos obliga, en cierto sentido, a no perder de vista el marco social en que transcurrió la vida de Platón, el ambiente retórico y pedagógico de finales del siglo V y principios del IV. Es el mismo trasfondo que aparece precisamente en *Protágoras* y *Gorgias*, donde la situación política marca las pautas de la acción y el diálogo, pues en el primero de ellos reina un cierto optimismo gracias al esplendor que, tan sólo en apariencia, gobierna la Atenas anterior a la guerra del Peloponeso. En el segundo, por el contrario, el filósofo muestra, como quizá en ningún otro lugar, su actitud de repulsa por todo lo que ha sucedido, el desastre en que se halla inmersa la ciudad, en parte provocado por los intereses particulares de los poderosos y los que pretenden llegar a serlo, por lo que Platón muestra su desprecio y distanciamiento frente a la retórica, que ha resultado ser un medio de perversión social. Esta atmósfera social y pedagógica ha interesado notablemente a Jaeger, quien anticipa de este modo la nueva perspectiva adoptada por el filósofo en el *Fedro* frente a este tema: "*El hombre que en el* Simposio *y en el* Menéxeno *había acreditado tan brillantemente sus dotes para imitar y sobrepujar todas las formas de la oratoria de su tiempo, no podía adoptar una actitud pura y simple de desinterés por la retórica. Había puesto desde el primer momento al servicio de la filosofía el don del discurso, que poseía por naturaleza. Pero esto no significaba, para él, la renuncia a moderar eficazmente la forma de expresión del pensamiento, sino que, por el contrario, constituía el mayor acicate para este esfuerzo*"[455]. En efecto, el filósofo expondrá su propia concepción de la retórica, no sin antes repetir su crítica contra el empleo que de ella se hacía en la Grecia de su tiempo, donde la habilidad para convencer a los demás en las reuniones públicas suponía la herramienta perfecta para conseguir los propios propósitos, para hacerse con el poder e incluso, desde una perspectiva tan radical como la de Calicles, para no ser esclavo de nadie y poder esclavizar a los demás consiguiendo que se pongan al servicio de nuestros deseos, que es a lo que un hombre fuerte debe aspirar.

Y no perderemos de vista el diálogo de Sócrates con Gorgias, Polo y Calicles por las múltiples resonancias que de él encontramos aquí. El maestro preguntará a Fedro lo mismo que al sofista y sus compañeros, a saber, si no es necesario conocer la verdad de aquello sobre lo que se habla, teniendo en cuenta que lo que se pretende es elaborar un buen discurso. En el *Gorgias*, más que de la verdad, se debate acerca de la justicia, pues es aquello sobre lo que el sofista se cree capaz de persuadir. Él es maestro de retórica, pero afirma no ser responsable de lo que sus discípulos hagan, igual que el entrenador no puede ser culpado por las agresiones del boxeador al que enseña a pelear. Sócrates, en su idea de que quien conoce la justicia ha de ser justo, igual que el que ha aprendido medicina es médico, no comprende cómo es posible que sea injusto quien

[455] Jaeger, W., *Paideia*, op. cit., p. 986.

conoce la justicia. Ante esta aporía, el sofista se aparta de la conversación tras la intervención de sus exaltados amigos. La opinión de Fedro sobre este asunto, siendo alguien cercano a las prácticas sofísticas y oratorias de la Atenas de su tiempo, es la siguiente, que bien podría ser extraída de un pasaje del *Gorgias*, y probablemente Platón está pensando en esta obra al retomar una conversación tan semejante: "*Sobre esto, amigo Sócrates, he oído decir lo siguiente: a quien va a ser orador no le es necesario aprender lo que es justo en realidad* (*τὰ τῷ ὄντι δίκαια μανθάνειν*)*, sino lo que podría parecerlo a la multitud, que es precisamente quien va a juzgar; ni tampoco las cosas que son en realidad buenas o malas, sino aquellas que lo han de parecer. Pues de estas verosimilitudes procede la persuasión y no de la verdad* (*οὐκ ἐκ τῆς ἀληθείας*)"[456]. La actitud de Platón frente a los que aquí Sócrates, con su socarrona ironía, calificará de sabios, es evidente, pues piensa que la retórica se despreocupa de la verdad y de lo que las cosas son en realidad, con el único propósito de alcanzar una persuasión que les coloque en una situación ventajosa, basándose tan sólo en opiniones y creencias. Por eso, a través de un ejemplo que el propio Sócrates califica de ridículo, intentará explicar el proceder de quienes se sirven así de la retórica: es semejante a quien vende un asno llamándolo caballo y disfrazándolo con todas las virtudes de éste, las cuales, obviamente, no posee, como la capacidad para el combate o el transporte de todo tipo de cargas a gran velocidad. Sin embargo, este engaño es mucho menos perjudicial que aquel que se refiere a lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Pero la idea fundamental que subyace a las palabras del filósofo, muy en relación con el tema de los anteriores discursos sobre Eros, es que el método persuasivo en el que ellos suponen que consiste la retórica, resulta ser independiente del contenido de aquello sobre lo que se pretende persuadir. De hecho, desde una postura como la de Protágoras, la retórica ha de aparecer con toda naturalidad como el procedimiento para convencer sobre cualquier cosa e incluso, como muchas veces se ha dicho, tanto de una proposición como de su contraria, dependiendo de la conveniencia.

En el primer discurso socrático comprobamos que el maestro, en su competición oratoria frente a Lisias, buscaba una nueva forma de defender una misma tesis, un mismo contenido, que más tarde se le muestra como impío, pues para el filósofo es tan importante la corrección de los argumentos como la verdad de las premisas y conclusiones. Por eso se nos presenta ahora una cuestión difícil y discutida, la de si puede afirmarse que la retórica es un arte, e incluso si Platón concebía que, de algún modo, podría serlo. Ante las severas críticas a que se ve sometido el arte de los discursos (*τὴν τῶν λόγων τέχνην*), en una simulación muy típica del estilo platónico, aquél se defendería de este modo: "*Yo no obligo a nadie a aprender a hablar ignorando la verdad. Por el contrario, si de algo vale, mi consejo es que la adquiera antes de hacerse conmigo. Pero he aquí la importante afirmación que hago: sin mi concurso el conocedor de las realidades de las cosas no conseguirá en absoluto llegar a persuadir con arte*"[457]. Y es que, antes de intentar responder a las preguntas que hemos planteado

---

[456] Platón, *Fedro*, 259e-260a.
[457] *Ib.*, 260d.

más arriba, debemos analizar brevemente los puntos fundamentales de la crítica platónica de la retórica, el más importante de los cuales, como se comprueba, tiene que ver con el conocimiento de aquello acerca de lo cual se persuade. En esta intervención del sofista en torno al arte de los discursos, él mismo ha expuesto su tarea como el segundo momento de un proceso que se ha de venir precedido por el conocimiento del tema en cuestión.

En el *Gorgias*, Platón se ha encargado de mostrar lo que, en su opinión, la retórica no es, situándola en el plano de aquellas cosas que no buscan la salud sino la adulación, razón por la que la culinaria es a la medicina lo que la retórica a la justicia[458]. Y debemos aquí mencionar una serie de conceptos fundamentales en la discusión con el sofista y en el propio *Fedro*, el más amplio e importante de los cuales es el de *τέχνη*, que en estos pasajes se corresponderá con el de arte, a pesar de la imprecisión que ello supone, aunque creemos que no impedirá comprender lo fundamental. En cualquier caso, lo que el filósofo quiere mostrar es que tal procedimiento pone todo su empeño en agradar, en ofrecer algo placentero que parece nublar la percepción de lo que realmente es bueno: es el mismo error de cálculo contra el que nos previene el arte de la medida del *Protágoras*[459]. El placer inmediato es generalmente una mala elección, pues es probable que accediendo a él estemos perdiendo una mayor cantidad del mismo a largo plazo. En oposición al arte, Platón sitúa, en primer lugar, la rutina, *τριβή*, que Guthrie prefiere traducir por truco empírico[460], lo cual hace más evidente la intención del filósofo al servirse de este término. Y es que, como señala Vives[461], Platón está empleando su propia terminología, atribuyendo un nuevo significado a algunos conceptos ya habituales en la filosofía griega. Veamos lo que el filósofo afirma acerca de la retórica: "*no es arte, sino práctica* (*ἐμπειρία*)*, porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cuál es la naturaleza* (*τὴν φύσιν*) *de ellas, de modo que no puede decir la causa* (*τὴν αἰτίαν*) *de cada una. Yo no llamo arte a lo que es irracional* (*ἄλογον*)"[462]. Tanto aquí como en el *Fedro*, Platón se servirá de la expresión *ἐμπειρία καὶ τριβή*, que parece unir indisociablemente la experiencia o la práctica con la rutina, distanciándose así del uso común del término y de la posterior significación del mismo en Aristóteles, mucho más próximo a su uso común. La intención es evidente: Platón quiere oponer la *ἐμπειρία* a la *τέχνη*, pues entiende que aquélla carece de los conocimientos, de los elementos intelectuales que permiten el proceder estable y casi infalible de las artes o técnicas. Los ejemplos, especialmente en el *Gorgias*, son múltiples, motivados por la necesidad de hacer comprender el nuevo significado que quiere otorgar a la práctica o experiencia.

---

[458] Lo fundamental de esta concepción se expone en Platón, *Gorgias*, 464b-466a.
[459] Platón, *Protágoras*, 356a-357b.
[460] Guthrie, W. C. K., *Historia de la Filosofía griega*, op. cit., vol. IV, p. 391.
[461] Vives, J., *Génesis y evolución de la ética platónica*, op. cit., pp. 94-125. Estas páginas corresponden al capítulo "Sublimación de la analogía técnica en el *Gorgias*".
[462] Platón, *Gorgias*, 465a.

Si nos fijamos en la teoría del conocimiento de Aristóteles[463], podemos observar cinco grados que se suceden, dando la impresión de que los más elevados incluyen los anteriores. El estagirita se refiere al estrecho vínculo que une la experiencia con el arte, pues a efectos prácticos son muchas veces indiscernibles, siendo la primera un requisito previo a la adquisición del arte, de la *τέχνη*. No obstante, aunque nunca hable de oposición, el propio Aristóteles es muy consciente de la diferencia que separa ambos grados de conocimiento, dado que el arte se refiere a lo universal, mientras la experiencia no pasa del nivel de lo particular, que en definitiva es aquello con lo que nos enfrentamos en la práctica. No obstante, el arte se encuentra mucho más cerca de la sabiduría, y ello en virtud de dos características que Platón ya se encargó de señalar: la experiencia conoce el qué, pero no el por qué, es decir, desconoce la causa, a pesar de ser capaz de obtener unos resultados similares a los del arte. En segundo lugar, la experiencia, en cuanto saber no universal, no puede ser transmitida, algo que le resultará familiar al lector de *Protágoras* y *Menón*. Platón destaca, además, en el texto anterior, el desconocimiento de la naturaleza del objeto de la experiencia, puesto que lo propio del verdadero saber es lo universal y no lo particular.

Lo que se pretende destacar con todo esto es que Platón desea asimilar la *ἐμπειρία* a un procedimiento que opera por conjetura y por el método de ensayo y error, y no aplicando un conocimiento teórico que permita la precisión característica de la *τέχνη*. En cierto modo, las explicaciones de Platón y Aristóteles proceden en sentido inverso, pues el ateniense desea mostrar la diferencia entre ambos procedimientos, entendiendo que el conocimiento teórico, la aprehensión de lo universal es el requisito previo de toda *τέχνη*, que después debe ser aplicada a los casos particulares. El de Estagira, por su parte, aun cuando también hace hincapié en las notables diferencias, parece entender que el arte surge a partir de la experiencia y que los conocimientos universales han de adquirirse por medio de la práctica y la experimentación. Esta diferencia entre los dos filósofos griegos más importantes, recuerda en cierto sentido a las discusiones en torno al método de las ciencias naturales, a la deducción y la inducción, así como a la polémica entre distintas ramas de la filosofía de la ciencia del siglo XX.

Volviendo al caso concreto de la retórica, Platón nos ofrece la clave de su pensamiento al respecto en un pasaje del *Filebo*, donde se pregunta qué queda de las pretendidas *τέχναι* que se apartan de la medida y el número. Alguien puede aprender a tocar la flauta con maestría procediendo por simple conjetura; pero lo correcto es aprender previamente el ritmo y la armonía para después aplicar tales conocimientos. En el caso de la música, como en el de la confusión del burro y el caballo, la diferencia no tiene demasiada importancia, pero no ocurre lo mismo cuando de lo que se trata es de asuntos jurídicos y políticos, como es el caso de la retórica, ya que, especialmente en

[463] Sobre lo siguiente, véase, Aristóteles, *Metafísica*, 981a-b. Para un análisis del concepto aristotélico de *τέχνη*, así como de sus antecedentes en la filosofía griega, véase también: García Castillo, P., "Aristóteles: el arte como libre representación de la vida humana en acción", en *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 33, 2006, pp. 5-34.

el *Gorgias*, se hace evidente que el objeto de la supuesta *τέχνη* es la sociedad al completo y el fin que se ha de perseguir es la salud y el bien de la misma. Y es que sin la medida y el número, sin los conocimientos de carácter universal que han de establecerse como requisito previo para todo aquello que reciba el nombre de arte, "*sólo nos quedaría el conjeturar y el ejercitar nuestros sentidos con la práctica y cierta rutina (ἐμπειρίᾳ καί τινι τριβῇ), utilizando además las sagaces habilidades que muchos llaman técnicas, pero que consiguen su fuerza con práctica y trabajo (...) Está lleno de eso el arte de tocar la flauta, porque no ajusta sus armonías por medida, sino por práctica de la conjetura, y toda modalidad de música que busque la medida de la cuerda pulsada por conjetura, tiene en consecuencia un importante ingrediente de inseguridad y escasa seguridad*"[464].

Lo que Vives llama sublimación de la analogía técnica consiste, a mi juicio, en el descubrimiento de un nuevo tipo de *τέχνη*, que merece con justicia su asimilación al concepto de *ἐπιστήμη*. En sus primeros diálogos, la ética busca justificación en la semejanza con los procedimientos técnicos, ejemplos habituales en las discusiones socráticas. Según lo entiendo, ni siquiera el propio Platón concedía a tales artes la posesión de un conocimiento tan sumamente elevado como el que es capaz de alcanzar el filósofo, sino que los carpinteros, por ejemplo, se basan en ciertos conceptos y abstracciones que han de combinar con el arte del número, con la matemática, para dotar de fiabilidad y precisión a su procedimiento y sus productos. El filósofo, en cambio, no basa su acción estrictamente en el número, sino en la medida (*μέτρον*) y lo adecuado (*μέτριον*), pues su modelo lo constituyen las Formas inteligibles, esas entidades morales de carácter objetivo que pueden alcanzarse gracias al esfuerzo y la educación apropiadas. De este modo, con el postulado de las Ideas, puede superarse la analogía técnica; no obstante, es el conocimiento de las causas y el establecimiento de entidades objetivas y universales como modelo lo que ha de permitir que la praxis adquiera las características de precisión y fiabilidad propias del arte o la técnica.

Así pues, el filósofo deja claros los requisitos que ha de cumplir todo procedimiento que merezca llevar el título de *τέχνη*. Por eso, en su diálogo con Fedro, Sócrates continúa con estas palabras: "*Me da la sensación como de oír a ciertos argumentos que se lanzan contra ella presentando el testimonio contrario, a saber, el de que miente y no es un arte, sino una rutina ajena por completo al arte (ἄτεχνος τριβή). «Y un arte verdadera de la palabra», dice el Lacedemonio, «que no esté ligada a la verdad ni existe, ni habrá de existir jamás»*"[465]. Siendo la retórica algo así como un arte de persuadir por medio de los discursos, Sócrates planteaba a Gorgias sobre qué versaban éstos, a lo que el sofista contestaba que sobre cualquier asunto. Sin embargo, ¿cómo persuadir de una tesis falsa sobre medicina a un médico? Parece imposible, puesto que él sí que posee una *τέχνη*, conoce necesariamente la naturaleza de su objeto y las causas de todo aquello que hace. Por lo tanto, el hábil orador que se sirve de la retórica y conoce las opiniones de la gente y los trucos para persuadirla, será eficaz ante

[464] Platón, *Filebo*, 55e-56a.
[465] Platón, *Fedro*, 260e.

los ignorantes, pero no ante quienes conocen el tema del discurso. En mi opinión, este es un argumento sumamente importante para la discusión, más aún en un diálogo como el *Fedro*, en cuya primera parte se ha hecho evidente que la forma de los discursos no puede considerarse al margen de su contenido, pues la perfección de tales composiciones, que es lo que busca un verdadero arte de la palabra, involucra necesariamente estos componentes, que tanto Aristóteles como Gorgias parecen querer desligar, atribuyendo una función estrictamente metodológica a la retórica, lejos de cualquier perspectiva ética: "*la posición aristotélica coincide con la de Gorgias al menos en que el arte, en cuanto capacidad de teorizar sobre lo persuasivo, es independiente del conocimiento específico sobre la materia acerca de la cual versa el discurso. Ésta es una característica que la distingue de las demás artes y ciencias, como la medicina, la geometría y la aritmética (...) La retórica y la dialéctica son capaces de una aplicación universal por este carácter formal que les separa de aquella dialéctica platónica concebida como un saber pleno de contenido, capaz de convertirse en cima de todas las ciencias*"[466]. Sin lugar a dudas, puede hacerse una nítida distinción entre lo formal y lo material, y el propio Platón se referirá a continuación a los recursos estrictamente metodológicos de los que se sirve el retórico. No obstante, de la misma manera que no podemos concebir una materia sin forma, por más que se haga abstracción de elementos formales del discurso, siempre existe un contenido que es precisamente aquello sobre lo que se pretende persuadir. Es decir, parece que Gorgias y Aristóteles entienden la retórica como un arte que se ocupa del cómo persuadir, mientras Platón opina que el cómo no puede independizarse del qué, del contenido. Y es que, oradores como Isócrates[467], a quien nos referiremos más adelante, piensan que no existe un conocimiento invariable como la epistéme platónica, sino que los discursos siempre se mantienen en el nivel de las opiniones. Sin duda, desde una postura relativista del estilo de la de Protágoras, resulta comprensible la posibilidad de persuadir a cualquiera sobre una opinión o su contraria, pues no hay conocimientos ni expertos como aquellos de los que habla Platón, sino sólo opiniones y puntos de vista. Sin embargo, es muy discutible, aun sin el establecimiento de entidades objetivas y trascendentes como las formas inteligibles, el hecho de que no existan esos expertos o determinados conocimientos estables que no sean tan sólo susceptibles de opinión.

Por otra parte, es, sin duda, controvertida la opinión platónica según la cual el que ha aprendido construcción es constructor, el que ha aprendido música es músico y, de la misma manera, quien sabe lo que es la justicia actúa conforme a ella y es justo. Sin embargo, al margen de la creencia platónica en entidades trascendentes e inmutables, se ha de reconocer que hay asuntos en los que es posible un conocimiento de naturaleza universal y estable, acerca de los cuales no se puede engañar ni persuadir sobre algo falso al experto. Platón entiende que la retórica y el arte de la palabra no se refieren tan sólo, como quieren los sofistas, a lo estrictamente judicial y político. Por eso Sócrates

---

[466] Vallejo Campos, A., "El *Fedro* y la *Retórica* de Aristóteles", en *Méthexis*, 7, 1994, p. 80.

[467] Véase, Isócrates, *Contra los Sofistas*, 9-10 y 21-22, y también *Elogio de Helena*, 5; y *Sobre el cambio de fortunas*, 271.

pregunta a Fedro lo siguiente: "*¿No es tal vez, en su totalidad, el arte retórico una manera de seducir las almas por medio de palabras* (*ψυχαγογία τις διὰ λόγων*), *tanto en los tribunales y demás reuniones públicas como en las reuniones privadas? ¿No es una y la misma en las pequeñas y en las grandes cosas, y no más estimable su empleo correcto en los asuntos serios que en los asuntos sin importancia?*"[468]. Es cierto que los oradores y sofistas se dedicaban a la construcción de discursos y argumentos con el fin de vencer en las disputas de los tribunales y persuadir al pueblo en las asambleas. Sin embargo, como ya dijera Gorgias, o el propio Alcibíades del *Banquete* a propósito de Sócrates, la palabra es capaz de seducir y de guiar las almas en la dirección que desee. Y aunque probablemente el método sea el mismo en lo privado y en lo público, el tema de discusión, a pesar de las constantes analogías platónicas, hace variar la estrategia del orador. Y es que, tanto los sofistas como Aristóteles estarían de acuerdo en afirmar la diferencia entre una discusión sobre medicina y otra sobre justicia en los tribunales, ya que, como afirma Platón en el *Protágoras*, el pueblo no cree que haya expertos en estas cuestiones, que tan sólo son susceptibles de opinión. De ser así, de no existir una entidad objetiva como la Justicia inteligible e inmaterial, no sería posible un discurso basado en la verdad y, en consecuencia, tal retórica no merecería el nombre de *τέχνη*. Los oradores, por su parte, no creen que el estatus técnico dependa en absoluto del tema sobre el que verse, lo cual es interpretado por Platón como una total desvinculación con la moral, siendo aquéllos capaces de defender tesis contrapuestas y de abogar por la injusticia cuando crean que les resulta beneficioso. Sin embargo, es evidente que, por ejemplo, Aristóteles aboga por un uso justo de la retórica, pues se debe persuadir sobre lo bueno y no sobre lo malo. No obstante, a diferencia de lo que parece opinar Platón, el uso injusto de la retórica no supone ningún impedimento para el carácter técnico de la misma[469].

La discusión entre Sócrates y Fedro continúa, habiendo establecido que la retórica es un modo de seducir y conducir las almas, y que no debe hacerse distinción entre las alocuciones públicas de un Gorgias y los recursos de un Néstor o un Odiseo. Aunque, como ya hemos dicho, probablemente la parte más importante de la retórica y del arte de la palabra es la que tiene que ver con lo justo y lo injusto, que es aquello sobre lo que se pretende persuadir en los tribunales y las asambleas públicas. Es entonces cuando Sócrates menciona al Palamedes de Elea, expresión con la que pretende recordar los argumentos de Zenón[470], que sorprendentemente hacían parecer las mismas cosas únicas y múltiples, móviles e inmóviles, semejantes y desemejantes (*ὅμοια καὶ ἀνόμοια*). Esa misma capacidad es la que Platón entiende como propia y exclusiva de la retórica, el hacer parecer que las cosas son como, en cada caso, nos

---

[468] Platón, *Fedro*, 261a-b.

[469] La clave del asunto radica, para Vallejo Campos ("El *Fedro* y la *Retórica* de Aristóteles", op. cit.), en que Aristóteles ha descubierto una razón instrumental ajena a la platónica, que siempre incluye una consideración acerca de los fines que han de perseguirse, pues para el estagirita es independiente del mundo de la praxis, que no está guiado por la *τέχνη* sino por la *φρόνησις*. Así pues, entiende que la *Retórica* de Aristóteles se desliga del proyecto retórico de Platón en el *Fedro*.

[470] El mejor análisis de este pasaje, de cuantos conozco, es el de Friedländer (*Plato*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969, vol. III, pp. 234-235).

interese que parezcan, con lo cual da la impresión de que el filósofo le concede una característica que le confiere cierto grado de universalidad, al poder aplicarse a cualquiera tema o tipo de discurso. "*Según parece, hay solamente un arte, si es que lo hay, que se aplica a todo lo que se dice* (*περὶ πάντα τὰ λεγόμενα μία τις τέχνη*)*; y sería ésta la que puede conferir a un individuo la capacidad de hacer semejante a todo todas las cosas susceptibles de ello ante quienes se pudiera hacer esto*"[471]. Platón es muy consciente de los procedimientos sofísticos; al no servirse del conocimiento de la verdad, sus principales armas son la confusión y la ambigüedad, de la misma manera que los citados argumentos erísticos de Zenón, capaces de generar una sensación de aporía en el auditorio. Así, cuando se consigue que el oyente no sea capaz de distinguir entre cualidades opuestas en un mismo objeto, es decir, cuando no sabe si algo es móvil o inmóvil, justo o injusto, la persuasión resulta mucho más sencilla para el orador. En efecto, los sofistas eran conocidos por su habilidad para defender o censurar una misma tesis, según las exigencias de cada momento. Por eso, su método consiste en proceder paso a paso a partir de semejanzas, para llegar desde una tesis a su contraria, para conseguir que lo injusto parezca justo. Por lo tanto, en opinión de Platón, el engaño se basa en una cierta habilidad para hacer que parezcan semejantes cosas que no lo son, pues sólo así se puede conseguir la persuasión de una tesis y de su contraria.

Sin embargo, conocemos bien lo que Platón considera como método correcto, pues esta idea de semejanza está estrechamente vinculada a los conceptos de imitación y, sobre todo, de verosimilitud. En la *República*, y también en un texto del *Teeteto*[472], Platón afirma que el hombre ha de aspirar a la semejanza con lo divino (*ὁμοίωσις τῷ θεῷ*), lo cual es posible cuando se actúa conforme a la justicia y la piedad, cuando se practica la *ἀρετή*. No obstante, nos interesa ahora mucho más el concepto de verosimilitud, que Platón ha definido como la semejanza a la verdad, si tenemos en cuenta su empleo del término y, especialmente, el posterior relato del *Timeo*[473]. En él se muestra que, en determinados asuntos, no es posible una argumentación estrictamente racional y precisa, por lo que el narrador ha de contentarse con la verosimilitud, con presentar un mito que sea lo más semejante posible a la verdad, como ya hemos comprobado a propósito de los relatos escatológicos. Sin embargo, ya comentamos que resulta imposible construir algo semejante sin el conocimiento de aquello que tomamos como modelo, al igual que el artesano fabrica sus objetos atendiendo en todo momento al modelo universal o, en términos aristotélicos, a la forma que ha de introducir en la materia. Así, si lo verosímil es lo semejante a la verdad, no se podrá construir una narración que posea esta cualidad, si no se vislumbra de algún modo la realidad con la que ha de corresponderse. "*Luego es preciso que quien se disponga a engañar a otro y a no ser él mismo engañado discierna con exactitud la semejanza y la desemejanza de las cosas* (*τὴν ὁμοιότητα τῶν ὄντων καὶ ἀνομοιότητα ἀκριβῶς διειδέναι*) *(...) ¿Y será capaz, desconociendo la verdad de cada cosa* (*ἀλήθειαν ἀγνοῶν ἑκάστου*),

[471] Platón, *Fedro*, 261d-e.
[472] Véanse, *República*, 500c-d y 316b, así como *Teeteto*, 176a-b.
[473] Véase el conocido pasaje: *Timeo*, 29c-d.

de distinguir en las demás la semejanza, grande o pequeña, del objeto por él ignorado?"[474]. Resulta evidente el hecho de que el conocimiento de lo semejante implica también el de lo desemejante, del mismo modo que el conocimiento de lo justo lleva necesariamente consigo el de lo injusto. Y es que, si el propósito del orador es el de engañar, de alcanzar la persuasión sobre cualquier asunto a toda costa, le será mucho más fácil conseguirlo si posee el conocimiento del mismo, pues podrá discernir lo que es semejante y desemejante y podrá utilizar todo aquello que se parezca a lo que pretende defender. Como indica James S. Murray[475], el engaño y la persuasión pueden tener lugar cuando el orador presenta dos cosas tan similares que el oyente no es capaz de percibir la diferencia entre ellas; algo que, como ya señaló Platón en el *Gorgias*, no le ocurrirá al experto, a quien conozca realmente el tema del que se habla.

Para aclarar estas confusas cuestiones, hemos de pensar en los discursos precedentes, que también en la discusión entre Fedro y Sócrates serán tomados como ejemplo de lo que debe y no debe hacerse en la composición oral y escrita. Tanto Lisias como el propio Sócrates en sus dos extensas intervenciones, emplean múltiples imágenes que consideran semejantes al estado en que se encuentra el enamorado. Parecen coincidir en la idea de que éste no es dueño de sí, vinculada por Lisias al exceso (*ὕβρις*), opuesto en consecuencia a la moderación (*σωφροσύνη*), ya que lo que desea es hacer una censura del amor, mientras Sócrates la asocia a la locura (*μανία*). La diferencia radica en que Lisias busca la persuasión por medio de los adornos léxicos y parte de las opiniones de la mayoría, igual que hace el filósofo en su primer discurso, ya que defiende la misma tesis. En el segundo, sin embargo, parte de una definición precisa, que busca la verdad del objeto sobre el que se discute, empleando un método que se explicitará a continuación, en el que el conocimiento de la semejanza con otros objetos resulta ser el primer paso.

"*Pero veamos esto otro: el más diestro en dar golpes en la lucha, sea ésta el pugilato u otra cualquiera, ¿no lo es también en guardarse? (...) Y así también, el diestro en guardarse de una enfermedad, ¿no será el más hábil en inocularla secretamente? (...) Y aún más: ¿no será buen guardián del campamento aquel mismo que es bueno para robar los planes y demás tratos del enemigo? (...) Y así, cada uno es buen robador de aquello mismo de lo que es buen guardador (...) Por tanto, si el justo es diestro en guardar dinero, también es diestro en robarlo*"[476]. En consecuencia, Platón hace radicar el estatus técnico de la retórica en el conocimiento de la verdad de las cosas, expresión que se elucidará más adelante y que no ha de implicar necesariamente el conocimiento de las Formas trascendentes, aunque sí, al menos, de objetos universales. Pero lo destacable es que la moralidad se desliga de la retórica, puesto que, incluso quien pretenda persuadir o engañar correctamente ha de servirse del conocimiento de aquello sobre lo que persuade o engaña. Es cierto, y Platón lo sabía

---

[474] Platón, *Fedro*, 262a-b.
[475] Murray, J. S., "Disputation, deception and dialectic: Plato on the true rhetoric", en *Philosophy and rhetoric*, 21, 4, 1988, pp. 284-285.
[476] Platón, *República*, 333e-334a.

mejor que nadie, que los sofistas y oradores alcanzaban casi siempre el tipo de persuasión que perseguían; pero el desconocimiento del objeto de sus discursos les obligaba a emplear esas rutinas que se centraban únicamente en aquello que proporcionaba placer a los oyentes, careciendo de un método que dotaría de mucha mayor precisión a sus procedimientos que, por otra parte, se siguen considerando moralmente reprobables. Y, aunque da la impresión de que la retórica y la moral se han desvinculado completamente, como parece ocurrir en la filosofía aristotélica, podemos concluir, basándonos en las tesis socráticas, que Platón aún parece defender, que no resulta posible hacer tal uso injusto de la retórica si ésta se basa en el conocimiento del tema acerca del cual se persuade; y es que, en el caso de las disputas en los tribunales, si el orador conoce lo que realmente es la justicia, sabe que lo beneficioso para él es actuar conforme a ella y, por lo tanto, jamás pretenderá que prevalezca la injusticia, a pesar de que nadie habría mejor que él para conseguirlo. En definitiva, "*el arte de la palabra que ofrecerá, compañero, quien no conozca la verdad y haya andado a la caza de opiniones, será una ridícula, al parecer, y exenta de todas las perfecciones del arte*"[477].

REVISIÓN DE LOS DISCURSOS

Sócrates se dispone a realizar junto al siempre motivado Fedro un análisis de los discursos precedentes con el propósito de comprobar aquello en lo que coinciden, o se separan, del verdadero arte de la palabra, de la auténtica retórica. Con fina ironía, vuelve a referirse a las intervenciones anteriores como ejemplos de disertaciones de quienes conocen la verdad y, sin embargo, desvían a su auditorio del buen camino. Y deben destacarse dos cosas curiosas: la primera tiene que ver con Lisias, ya que se evidenciará a continuación que el orador está muy lejos de conocer la verdad y, en consecuencia, de construir un discurso correcto; en segundo lugar, Sócrates no parece ahora distinguir entre su primera intervención y la posterior palinodia, a pesar del tono de retractación y de la anterior mención del pecado cometido contra un dios. No obstante, agradece a las Musas, y a los cantores que se encuentran sobre sus cabezas, la inspiración que le otorgaron para conocer la verdad y expresarla adecuadamente pues, como es habitual, ofrece una muestra de su pretensión de ignorancia.

Después del diálogo que acaban de mantener, la primera cuestión a comprobar es, obviamente, la de si Lisias conoce la verdad del tema sobre el que versa su discurso: Eros, el amor. Éste, como resulta evidente, pertenece a esa clase de asuntos en los que existe discrepancia y no todo el mundo está de acuerdo ni lo entiende de la misma manera. Hay objetos o temas tan sencillos que permiten dar por supuesto que el auditorio conoce, sin posibilidad de error, aquello de lo que se habla. De lo contrario, como aquí ocurre, es preciso ofrecer antes de nada una definición que aclare aquello sobre lo que se discute, ya que la precisión es imposible si no se delimita adecuadamente el objeto sobre el que versa la intervención. Y esto es algo que Lisias no

[477] Platón, *Fedro*, 262c.

hace, pues precisamente, como hemos comentado, la ambigüedad es lo que le permite proceder por medio de sutiles semejanzas que arrastran sus palabras hacia donde desea, con el fin de convencer a Fedro de que la relación con el enamorado resulta siempre perjudicial.

Platón ha señalado ya en varias ocasiones, entendiendo además que los sofistas se sirven de una rutina que no tiene nada de arte, que la retórica resulta mucho más efectiva cuando se aplica a objetos que pueden generar confusión en al auditorio, pues sobre lo claro y evidente resulta casi imposible la persuasión. Por desgracia, los temas más importantes para la ciudad y para la *ψυχή*, como el bien y la justicia, son precisamente aquellos sobre los que más se discute, pues incluso un mismo individuo puede entenderlos de manera diferente en distintos momentos. "*Así pues, quien se disponga a ir en busca de la retórica debe, en primer lugar, hacer una clasificación metódica de dichos objetos, y aprehender algo que caracterice a cada una de sus dos especies* (*ἑκατέρου τοῦ εἴδους*), *tanto a aquella en la que indefectiblemente vacila el vulgo, como a aquella otra en la que no*"[478]. Es evidente que el amor pertenece al género de aquellas cosas sobre las que se puede dudar y discutir, ya que el propio Sócrates lo ha presentado primero como algo reprobable y después como el mayor de los bienes para el hombre. Por eso, lo esencial para que un discurso o una conversación resulten fructíferos es delimitar con cierta precisión aquello sobre lo que se habla, tal como Sócrates afirmó al inicio de su primer discurso, pues quienes no lo hacen no llegan a un acuerdo ni consigo mismos ni con los demás. Llegados a este punto, ha de haber quedado claro que Lisias no se está sirviendo del conocimiento preciso para persuadir al joven de la inconveniencia de la relación con el enamorado, puesto que la ausencia de definición permite que cada oyente se forme una opinión del mismo en relación con sus propias experiencias. En efecto, los ejemplos del hierro y la plata sirven para mostrar casos de vocablos que calificaríamos, con una terminología posterior, como unívocos, mientras Eros pertenece a la categoría de lo equívoco.

Es evidente que Platón entiende que una discusión filosófica que pretenda tener cierta seriedad ha de asentarse en elementos objetivos, como las Formas, o al menos intersubjetivos, como conceptos universales adquiridos a través de un proceso de abstracción. Es una regla fundamental de todo discurso, tal como ya ha repetido en distintas ocasiones. Y es que, en esta primera parte de la discusión sobre el arte de hablar y escribir, el filósofo desea establecer los elementos objetivos que, por su estabilidad y universalidad, suponen la condición de posibilidad de la verdadera filosofía. Sin embargo, y a pesar de lo que pueda pensarse, el elemento subjetivo, que en este caso lo constituye el *πάθος* del oyente, no será en absoluto descuidado por Platón, a pesar de su insistente crítica al método sofístico, que tan sólo se esfuerza por conocer las opiniones del auditorio con el fin de conmoverlo y alcanzar así la persuasión, con independencia de la verdad del tema sobre el que se discute o diserta. Como ya hemos dicho, el filósofo ha establecido su creencia en la existencia de realidades inmutables e

[478] *Ib*., 263b.

inteligibles; pero, en el *Fedro* y a partir de él, es digno de ser destacado el empeño platónico por conciliarla con el mundo sensible y cambiante en el que se desarrolla la vida encarnada del hombre, siendo lo afectivo y lo subjetivo elementos a tener en cuenta para quien desee vivir filosóficamente y alcanzar un comportamiento justo, virtuoso y feliz.

Así pues, Sócrates ha mostrado a Fedro la necesidad de un definición, con el propósito de delimitar aquello sobre lo que se habla, de tal manera que no existan dudas sobre el significado del término principal del discurso. Y, con una nueva muestra de ironía, agradeciendo a las Ninfas de Aqueloo y Pan, que gobiernan el lugar, las virtudes de sus anteriores discursos, compara el inicio de los mismos con el del escrito de Lisias, pues la definición no sólo es necesaria, sino que debe ser siempre el punto de partida, el inicio de todo buen discurso. Una vez más, Fedro se dispone a leer el primer párrafo del escrito del orador, que supone un ejemplo perfecto del error en la composición y el orden: "*Ciertamente dista mucho, según parece, de hacer lo que buscamos. Pues intenta recorrer el discurso en sentido inverso, no desde el principio, sino desde el final, como si nadara a espalda, y comienza en el punto en que hablaría el amante a su amado al terminar ya*"[479]. Es así que el orador comienza su escrito enumerando algunas de las implicaciones que se siguen de manera necesaria de una concepción del amor que no ha definido y que, después, por alusiones más que por argumentos o enunciados claros, se asocia al exceso y la búsqueda del perjuicio para el amado. El inicio del discurso es la conclusión a la que debería llegar después de un largo recorrido, a saber, que debe conceder sus favores precisamente a quien no está enamorado, afirmación que se ofrece sin base alguna, por lo que todo en las palabras de Lisias parece estar boca abajo.

En esta opinión no hay nada nuevo, puesto que la necesidad de un orden apropiado ya había sido puesta de manifiesto antes de los discursos socráticos, ya que la primera intervención del maestro supone una defensa de la misma tesis propuesta por Lisias, aunque con un orden y disposición adecuados. Por lo que respecta al discurso del orador, no sólo el inicio es una muestra de desorden, sino que en su totalidad constituye el prototipo de una colección de ideas sin conexión. Por este motivo, y recordando el contraejemplo de las intervenciones socráticas, Platón menciona uno de los requisitos que debe cumplir toda buena retórica y toda disertación que pretenda estar bien construida: "*todo discurso debe tener una composición a la manera de un animal* (*δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῷον*)*, con un cuerpo propio, de tal forma que no carezca de cabeza ni de pies, y tenga una parte central y extremidades, escritas de manera que se correspondan unas con otras y con el todo*"[480]. En esta primera parte de la discusión en torno al arte de hablar y escribir, el filósofo desea mostrar los elementos que hemos denominado «objetivos», por oposición a los «subjetivos», los que tienen que ver con la *ψυχή* humana y que se analizarán más adelante. Hemos repetido que el *Fedro* supone la mejor muestra de que Platón entiende que la forma no es en absoluto independiente de

---

[479] *Ib*., 264a.
[480] *Ib*., 264c.

la materia o, por emplear un término con menos connotaciones aristotélicas, del contenido. Los propios diálogos, por supuesto, pasan por ser la mejor muestra de ello, ya que Platón quiso exponer su pensamiento filosófico inventando un nuevo género literario llevándolo, al mismo tiempo, a un esplendor difícilmente repetible. El diálogo y la conversación, método sin duda heredado de su maestro, constituyen la mejor forma de expresión de la filosofía, pues ésta precisamente no es otra cosa que una búsqueda, y compartida, de la verdad y del conocimiento de la realidad.

En el caso de la retórica, que Platón intenta ligar a las características de la filosofía, aunque se piense que, por ejemplo, Aristóteles, separa por completo el contenido del método y la forma de los enunciados y argumentos, es también evidente que el filósofo ateniense discierne con claridad estos dos componentes de un discurso. La objetividad que otorga el conocimiento de aquello sobre el que versa, como ya hemos visto, constituirá siempre el primer pilar sobre el que debe asentarse toda composición oral o escrita, así como todo aquello que se diga o escriba con intención persuasiva, incluso para quienes pretendan hacer prevalecer sus intereses particulares. No obstante, no olvida que todo argumento y todo discurso debe tener una determinada estructura para cumplir adecuadamente los fines que se persiguen, e incluso al margen de los mismos, ofreciendo así también elementos independientes de la moralidad y de las intenciones del orador.

Ya se ha dicho que lo primero y principal es una definición que delimite el tema de la discusión con precisión y permita un acuerdo sobre el que pueda asentarse el resto de la exposición. Sin embargo, tomando como ejemplo el escrito de Lisias, resulta obvio que no podemos presentar argumentos sin tener en cuenta el orden de los mismos, y mucho menos repetirlos contantemente y perder de vista la coherencia de la totalidad del discurso. Ésta es la razón por la que Platón desea sugerir ahora la idea de unidad representada a través de la noción de organismo vivo, que sin duda se caracteriza por una coherencia y estructura casi perfectas, en la que cada parte tiene una función propia, pero al mismo tiempo ha de adecuarse a la actividad general. Tal como señala Griswold[481], tan sólo se hace aquí mención del cuerpo, dejando de lado aparentemente al alma; no obstante, la comparación con el organismo sugiere también la idea de vida, del movimiento en que consiste el alma y que es asimismo inherente al propio cuerpo, sin el cual es imposible el correcto funcionamiento tanto del todo como de las partes. Es destacable, además, que la mención de lo vivo será retomada cuando Platón se detenga en las características y las diferencias entre la escritura y la oralidad. Se distinguirá entre letras y palabras vivas y muertas, y precisamente esta analogía resultará perfecta cuando, a continuación, Sócrates compare el discurso de Lisias con el epitafio escrito en la tumba de Midas el frigio, compuesta por cuatro versos que pueden intercambiarse y colocarse cada uno en las cuatro posiciones sin hacer variar lo más mínimo el significado. Esto no es propio, desde luego, de un organismo, en el cual unas partes no pueden ocupar el lugar ni desempeñar la función de otro pues, como en la ciudad

[481] Griswold, C. L., *Self-Knowledge in Plato's* Phaedrus, op. cit., p. 178.

descrita en la *República*, la diferencia entre los distintos elementos y la especialización constituyen la base de ese buen orden en que consiste la justicia, que se constituye como una armonía de lo diverso.

Marina McCoy[482] nos advierte con agudeza el hecho de que estas exigencias del discurso no son algo completamente nuevo, pues especialmente en los fragmentos conservados de Alcidamante, el autor expresa la necesidad de que toda disertación se componga a semejanza de algo vivo o animado, haciendo hincapié en la diferencia entre lo oral y lo escrito, pues lo primero posee una mayor flexibilidad, ya que puede adaptarse, a diferencia del escrito, a los cambios y situaciones, por lo que el orador puede ser considerado sabio, mientras el logógrafo es simplemente un sofista: "*Así también el discurso que se pronuncia, cuando nace de improviso de la propia inteligencia, está lleno de vigor y de vida, acompaña a las circunstancias y se asemeja a los cuerpos reales, mientras que el escrito, al tener una naturaleza semejante a la imagen de un discurso, queda privado de toda utilidad*"[483].

Es interesante también volver a mencionar una cuestión que tratamos al inicio de este estudio. Dijimos entonces que uno de los puntos de controversia en torno al diálogo es el que tiene que ver con el tema principal, con el asunto que lo vertebra y le sirve de base. El *Fedro* es, sin duda, una de las obras platónicas más complejas y ricas, pues abarca una notable variedad de temas filosóficos insertos en una acción dramática poco común y descritos con un lenguaje propio del mito y la poesía. Por este motivo, los estudiosos de todas las épocas han estado casi siempre en desacuerdo. Sin embargo, hemos de prestar especial atención a los escritos de Platón en una obra en la que el tema de la escritura ocupa un lugar central. Y es que, aunque en cierto sentido considero absurdo buscar un subtítulo para todos y cada uno de los diálogos, también es cierto que no podemos perder de vista la unidad y la constitución orgánica de una obra en la que se analizan y exponen las reglas del arte de hablar y escribir. El *Fedro*, como es lógico, ha de estar compuesto como un animal vivo, de manera que no le falte la cabeza ni los pies, y sus partes deben ser coherentes entre sí y con el todo. Esto es evidente de por sí, pero lo es más aún si nos fijamos en la costumbre platónica de explicitar un procedimiento después de haberse servido de él, por ejemplo el método de las hipótesis usado por Simmias antes de ser expuesto por Sócrates en el *Fedón*[484], o la dialéctica

[482] McCoy, M., *Plato on the rhetoric of philosophers and sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 169-171.

[483] Alcidamante, *Sobre los Sofistas*, 28, traducción al castellano de J. L. López Cruces, J. Campos Daroca y M. A. Márquez Guerrero, Madrid, Gredos, 2005, p. 121. En sus obras, el autor realiza una crítica de los sofistas y de la escritura, que considera inferior a la oralidad por su falta de improvisación; además, no puede adecuarse a las circunstancias ni entender las expectativas de los oyentes; e incluso es censurada en cuanto mímesis del discurso oral, como imitación semejante a la pintura o la escultura.

[484] Véase *Fedón*, 85c-d y 100a. He obtenido estas referencias gracias a un valioso y reciente estudio en el que se exponen algunas de las diferentes teorías en torno a la unidad del *Fedro* y en el que el autor encuentra el punto de unión entre sus dos partes diferenciadas en la dicotomía establecida en el primer discurso de Sócrates, entre lo innato y lo adquirido, entre el deseo o la locura y la opinión o el autocontrol, que se corresponden con dos modos gracias a los cuales el hombre puede alcanzar el bien, a saber, por medio del amor y a través del verdadero arte de la retórica: Dorter, K., "The method of division and the division of the *Phaedrus*", en *Ancient Philosophy*, 26, 2006, pp. 259-273.

empleada por el maestro en los discursos sobre Eros, al que se referirá el maestro posteriormente.

Ya dijimos que algunos buscaban en el amor, en la belleza o en la retórica la piedra angular del diálogo, tarea harto difícil dada la mencionada complejidad. No obstante, y a pesar de la unidad y la composición orgánica, tampoco hemos de olvidar que el cuerpo vivo consta de un conjunto de elementos enteramente diferentes, aunque coherentes, y que la propia unidad, como la mencionada en la *República* y en el mismo *Fedro* a propósito del alma, no impide que exista una multiplicidad de elementos o fuerzas en su mismo seno. Es el caso del diálogo que nos ocupa, pues aunque los discursos, el diálogo y la retórica están presentes de principio a fin, hemos dicho ya que Platón insiste en todo momento en la necesidad de no desvincular la forma y el contenido, siendo Eros, por ejemplo, un elemento de la obra tan importante como cualquier otro y, al mismo tiempo, coherente, ya que supone un tema controvertido sobre el que pueden presentarse muy diferentes opiniones y argumentos y que sólo se resuelve satisfactoriamente gracias al empleo de las normas del arte de hablar y escribir, que serán mencionadas poco más adelante.

LA NUEVA DIALÉCTICA

Sócrates considera que ya se ha dicho lo suficiente en torno a la composición del discurso de Lisias, pues ha quedado claro que no hay ninguna necesidad en el orden que presenta, dado que el inicio bien podría ser el final y cualquier argumento podría cambiarse de lugar, ya que el escrito no sigue el camino recto y coherente que debe construir todo buen orador. No todo en el método socrático, y menos aún en el platónico, es negativo, sino que una vez que se ha puesto de manifiesto aquello que no debe hacerse, el maestro desea mostrar lo que de valioso había en los anteriores discursos. De nuevo, vuelve a considerar como diferentes sus dos intervenciones, ya que resulta evidente que defienden tesis opuestas, a pesar de que, como se mostrará a continuación, comparten un mismo método, e incluso vimos anteriormente cómo Sócrates agrupaba, desde cierta perspectiva, sus dos diferentes disertaciones. En efecto, en la primera se establecía que no debe otorgarse favor alguno al enamorado, en consonancia, y también en competición, con lo defendido anteriormente por Lisias; la segunda, en cambio, postulaba que no hay mayor beneficio para el amado que la compañía de su amante. Pero lo que ambos tenían en común era, como hemos señalado, la presencia de una definición inicial que permite que la discusión sea fructífera y no transcurra por la senda de la ambigüedad.

Sin embargo, la cuestión no es tan sencilla como quizá pudiera parecer, pues la necesidad lingüística y lógica de la definición no puede separarse de lo estrictamente ontológico, tal como se nos explicará a continuación. Aunque aún hemos de aguardar a que Sócrates se refiera a sus propios discursos, pues parece que, en su discusión con Fedro, emplea primero el ejemplo para proceder después a ofrecer la explicación. Al inicio de la palinodia se dijo que Eros era una especie de locura, lo que supuso un punto

de partida para toda la exposición posterior, que ahora Sócrates recapitula: "*Y había dos especies de locura* (Μανίας δέ γε εἴδη δύο)*, una producida por enfermedades humanas, y otra por un cambio de los valores habituales provocado por la divinidad (...) Y en la locura divina distinguimos cuatro partes que asignamos a cuatro dioses, atribuyendo a Apolo la inspiración profética* (μαντικὴν)*, a Dionisos la mística* (τελεστικήν)*, a las Musas a su vez la poética* (ποιητικήν)*, y la cuarta, la locura amorosa* (ἐρωτικὴν)*, que dijimos era la más excelsa, a Afrodita y a Eros. Y tratando de describir la pasión amorosa no sé con qué símiles, alcanzamos en parte tal vez la verdad; en parte también nos perdimos por otros caminos; amalgamamos un discurso que no es del todo increíble; y entonamos comedida y piadosamente un mítico himno en honor y solaz de mi señor y el tuyo, Fedro, el Amor, vigilante de los bellos mancebos*"[485]. Después de leer este pasaje, lo que debemos hacer es compararlo con lo que realmente se dijo al inicio de los dos discursos de Sócrates. Destacaremos, en primer lugar, la mención de Apolo y Dionisos, los cuales, si bien estaban relacionados con lo dicho al inicio del discurso a propósito de los oráculos y los ritos purificatorios, no fueron señalados directamente como causantes de tales tipos de locura. Por otra parte, se hace evidente la diferencia existente entre las tesis defendidas en sus discursos ya que el primero, como el de Lisias, considera el amor como una enfermedad y, en consecuencia, perjudicial para quien la padece y aún más para el amado si cede a los propósitos del amante. En la palinodia, por el contrario, se muestra un punto de vista muy distinto, después de que el daimon haya advertido a Sócrates de la falta cometida contra una divinidad como es Eros. A él, en efecto se encomiendan los protagonistas del diálogo, dedicándole una plegaria con el propósito de que se les conceda la bendición de permanecer siempre unidos a la locura amorosa y al pensamiento filosófico.

Algo también llamativo es la referencia al lenguaje poético y metafórico de las alocuciones socráticas, causado, según su habitual expresión irónica, por la influencia de las Musas y divinidades que habitan la orilla del Iliso. Y es que el texto anterior supone una recopilación casi perfecta tanto del contenido como de las características de la primera mitad de la obra. Tal como hemos visto, la vida del alma separada del cuerpo resulta actualmente inaccesible al intelecto humano, a pesar de lo cual nuestro filósofo se aventura a ofrecer símiles y narraciones míticas, pues ya comprobamos también la necesidad de iniciar un largo camino, un desvío a través de la naturaleza de las almas humanas y divinas para alcanzar una correcta comprensión de Eros y de los beneficios que de él podemos obtener los mortales. En cualquier caso, el filósofo reconoce haber dado una especie de rodeo con el fin de aclarar y defender la tesis de que la relación erótica resulta muy provechosa cuando la razón y la pasión avanzan conjuntamente. Pero, bien sea por la naturaleza de los objetos acerca de los cuales versa el discurso, o por el escaso rigor en la aplicación del método, lo cierto es que el propio Sócrates es consciente de las dificultades de un discurso que no resulta enteramente creíble.

[485] Platón, *Fedro*, 265b-c.

La conversación toma ahora un nuevo rumbo, abandonando el análisis de los discursos anteriores y volviendo a las reglas que debe cumplir el verdadero arte de hablar y escribir, la auténtica retórica, después de que Sócrates, anticipando la parte final del relato afirme que "*todo lo demás ha sido verdaderamente un juego*"[486]. Y lo que va a decir a continuación constituye uno de los pasajes más importantes del corpus platónico, en la medida en que supone una enunciación del método filosófico, una mención clara y explícita de la verdadera dialéctica, que será puesta en práctica con asiduidad y eficacia en muchos de los diálogos posteriores al *Fedro*. La primera de sus dos partes consiste en lo siguiente: "*El llevar con una visión de conjunto a una sola forma* (Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν) *lo que está diseminado en muchas partes, a fin de hacer claro con la definición de cada cosa aquello sobre lo que en cada caso se pretende desarrollar una enseñanza. Precisamente, tal y como hace un momento se habló sobre el amor, habiéndose definido mal o bien lo que realmente es. Pues, al menos, lo que había de claridad y concordancia consigo mismo* (αὐτῷ ὁμολογούμενον) *en el discurso, pudo éste conseguirlo por dicha razón*"[487]. Esta primera parte del proceso puede llamarse síntesis o generalización, aunque los estudiosos ingleses suelen referirse a él con el término «collection» y el propio Platón hablará más adelante de *συναγωγή*, de proceso de reunión. Y este último término resulta muy apropiado para comprender el texto recién citado, puesto que este procedimiento consiste en volver a unir lo que está diseminado en la diversidad, lo que es esencialmente uno y se encuentra disperso en lo múltiple. Enunciados como éste, han de traer a nuestra memoria algunos pasajes de la *República* y especialmente aquel fragmento del discurso de Diotima en el *Banquete*, en el que narra el ascenso del verdadero amante y que se inicia en la contemplación de la belleza de un solo cuerpo. En efecto, nuestros sentidos nos presentan una pluralidad de objetos que, a pesar de la visible diferencia entre ellos, se encuentran unidos por un cierto vínculo: según la concepción y la terminología platónica de aquel diálogo, diferentes objetos poseen una misma característica en virtud de la participación en una misma Forma inteligible; o, desde otro punto de vista, por la presencia de ésta en esos objetos. Por eso, el amante debe advertir que la belleza que reside en un cuerpo es hermana de la que percibe en otro, pues no es sino gracias a la Belleza trascendente por lo que ambos poseen esa cualidad. Y así, el proceso erótico descrito en el *Banquete* consiste en un ascenso desde lo particular hasta lo universal e inteligible, desde la belleza de los cuerpos hasta la Belleza en sí.

También en la *República*, como decimos, se describe un procedimiento de naturaleza análoga a propósito del ascenso del prisionero de la caverna. Atendiendo a la escala ontológica que tanto allí como en el símil de la línea del libro VI se describe, se comprende la metáfora del ascenso, entendiendo que en la parte inferior se halla la diversidad de los particulares, mientras la región inteligible, que se corresponde con el exterior de la caverna, se encuentra arriba, habitando en ella la unidad que da sentido a

486 *Ib*., 265c-d.
487 *Ib*., 265d.

la pluralidad. Esto no sorprenderá, obviamente, después de haber analizado el mito central del *Fedro*, donde esta región es descrita como *τόπος ὑπερουράνιος*, un lugar que se encuentra incluso más allá del cielo y que sólo en las revoluciones astrales junto al séquito de algún dios podemos contemplar. En la *República*, la cima de esta jerarquía de lo real está ocupada por la Idea o Forma del Bien que, como el sol, ilumina las cosas haciéndolas cognoscibles. Aunque podemos pensar, sin demasiado miedo a equivocarnos, que el resto de Formas constituyen igualmente un universal que puede ser establecido como género, como culminación de este proceso de síntesis o reunión.

En adelante, habremos de tener muy en cuenta el método que Platón emplea en los diálogos de su última época, aunque prestando especial atención a *Sofista*, *Político* y *Filebo*, pues en ellos encontramos nuevos ejemplos del empleo de la dialéctica, tal como el filósofo parece entenderla en sus escritos de vejez. Según se describe este proceso de ascenso hasta lo inteligible en *Fedón*, *Banquete* y *República*, la dialéctica, o al menos la primera parte de la misma, que es la que entonces le interesa, consiste en el método y proceso de aprehensión de lo inteligible e inmutable el cual, a su vez, parece componerse de una serie de pasos, tal como ya hemos mencionado en relación con el discurso de Diotima. El modo de alcanzar las Formas parece consistir en un progresivo alejamiento de lo sensible, aunque es destacable la diferencia que se observa en el relato de la *República*, donde Platón describe, o más bien enuncia, los pasos previos a la *νόησις*, que suponen un proceso de generalización y universalización estrechamente vinculados con la matemática y el método que se sirve de hipótesis[488]. De acuerdo con la descripción del mito de la caverna, el prisionero que sale de ella no puede mirar directamente el sol ni los astros, sino que debe acostumbrar su vista a la luz fijándose previamente en los reflejos de los mismos que se pueden ver en el agua. El propio filósofo se encarga de explicarnos el símil, afirmando que el proceder del matemático supone una preparación perfecta para el dialéctico en la medida en que, sirviéndose de hipótesis y de figuras dibujadas, puede razonar acerca de los objetos universales[489]. Fernández-Galiano resume y explica este pasaje en una nota de su traducción: "*El matemático da por supuestas (*hypotíthetai*) ciertas nociones, tales como lo par y lo impar, etc. De estas nociones, que no admiten demostración, es de donde parte en su marcha deductiva hacia las conclusiones, marcha en la cual no puede apoyarse en las ideas puras, sino que ha de recurrir a representaciones materiales de estas ideas. En cambio, el dialéctico parte también de hipótesis (dando por sentada, v gr., la noción de lo justo), pero estas hipótesis no son para él más que algo provisional, verdaderas* hypothéseis*, es decir, en el sentido etimológico, peldaños, trampolines o cualquier otra cosa que sirva para pasar de uno a otro estadio en la marcha. Así va ascendiendo paso a paso hasta el principio de todo, un principio no hipotético, y en esta ascensión no se*

[488] Para una profundización en este complicado asunto es muy recomendable acudir al capítulo "Hypothesis in the *Republic*", en Robinson, R., *Plato's earlier dialectic*, op. cit., pp. 146-179.
[489] Véase el pasaje: Platón, *República*, 510b-e.

ve en ningún momento obligado a recurrir a nada que no sea las ideas tomadas en sí mismas"[490].

Hasta ahora estamos considerando, principalmente, las semejanzas de la dialéctica, o de su primer componente, en la *República* y el *Fedro*. No obstante, comprobaremos que existen importantes diferencias, pues en este último diálogo se presentan elementos nuevos que se desarrollarán y emplearán en las últimas obras de Platón. Pero, incluso a propósito de la *συναγωγή*, podemos preguntarnos si necesariamente ese género que se precisa alcanzar para obtener un conocimiento preciso y poder también ofrecer una buena definición, ha de ser necesariamente una de las Formas inteligibles. Como se ha señalado, en los diálogos del período medio, Platón se esmera por mostrar la necesidad de la existencia de estos objetos inmutables, así como el vínculo entre los mismos y el alma humana. Sin embargo, ya en el *Fedro*, y sobre todo en adelante, el filósofo, siempre en consonancia con el espíritu eminentemente escéptico de su maestro, no se contentó con ello, sino que indagó los problemas y las consecuencias generadas por su teoría de las Ideas, al mismo tiempo que buscaba la aplicación de lo trascendente e inmutable a nuestro mundo y nuestra vida siempre cambiantes. Y hemos hablado ya brevemente de este camino de subida y de lo que implica y requiere del individuo, a saber, dos componentes que, desde cierta perspectiva, nuestras mentes contemporáneas suelen oponer: el arduo esfuerzo y la repentina visión del objeto de conocimiento. Hay que destacar, en primer lugar, y esto será también importante para comprender la censura que se dirige a la escritura en el mito que se analizará más adelante, que Platón siempre hace referencia al largo período y el enorme esfuerzo que son necesarios para convertirse en un verdadero filósofo, pues no se llega a ser tal tan sólo por el conocimiento de una determinada doctrina, sino más bien por su puesta en práctica, por un cierto régimen vida, tal como Sócrates puso de manifiesto con su magnífico ejemplo. Pero, al mismo tiempo, el conocimiento de las Formas se presenta como algo repentino, que sobreviene tras años de duros esfuerzos, y suele simbolizarse con la metáfora de la visión, e incluso parece una suerte de intuición, una contemplación directa que en la *República* se ha llamado *νόησις*. Este texto del *Banquete* muestra con claridad las dos fases de este ascenso intelectual: "*En efecto, quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente (ἐξαίφνης), llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos (πάντες πόνοι) anteriores*"[491]. Por lo tanto, parece claro que hay una combinación del esfuerzo y la intuición, del trabajo de largos años con la visión repentina, teniendo siempre en cuenta que es lo primero la condición de posibilidad de lo segundo, que sin esfuerzo no podrá alcanzarse tal conocimiento.

A pesar de todo lo dicho y de la necesidad de contrastar cualquier pensamiento platónico, especialmente si se encuentra en los diálogos del período de madurez, con la

[490] Platón, *La República*, trad. de M. Fernández-Galiano, Madrid, Alianza, 1988, pp. 364-365.
[491] Platón, *Banquete*, 210e; véanse también *República*, 515c-516a; *Carta* VII, 340c-341a.

citada teorías de las Formas o Ideas, no hay nada en el pasaje del *Fedro* transcrito más arriba, que aluda o insinúe los propios objetos inteligibles como fin de la primera parte del proceso dialéctico. En realidad, es probable que la interpretación dependa de la comparación del diálogo con las obras anteriores, tal como hemos hecho en los párrafos precedentes, o con las posteriores. *Sofista* y *Político* se dedican, principalmente, a la búsqueda de una definición tanto de uno como de otro, mientras en el *Filebo* el método aquí descrito se emplea para el análisis del placer. En cierto sentido, cabe pensar, según presupuestos ciertamente aristotélicos, que en la última etapa de la filosofía platónica la *συναγωγή* constituye un proceso de abstracción que, como incluso se llega a indicar en *Fedón* y *Banquete*, parte de la percepción sensorial con el propósito de que sea la inteligencia quien descubra ese vínculo de lo diverso y que se encuentra mucho más allá de lo que los sentidos pueden advertir. Cabe preguntarse, desde luego, cuál es la función de las Formas, o si es necesario el complicado conocimiento de las mismas para lograr una definición adecuada del arte de pescar o de tejer, que ocupan buena parte de las disquisiciones sobre el sofista y el político. En definitiva, desde esta perspectiva y desde nuestra visión contemporánea, podemos pensar en el método platónico como una cuestión estrictamente lógica y lingüística, que puede plantearse completamente al margen de cualquier ontología. Más aún cuando, en estos últimos diálogos del filósofo, ese primer momento de la dialéctica que se ha denominado reunión o síntesis, se omite deliberadamente, estableciéndose un género, como *τέχνη* o *ἐπιστήμη*, cuya necesidad no se muestra. No obstante, tal como se revela en el transcurso del propio *Sofista*, donde se ha de aludir a las Formas para demostrar la posibilidad del enunciado falso, o anteriormente en la parte final del *Crátilo*, lo fundamental es el conocimiento de lo inteligible, pues sin él no resulta posible el establecimiento de una definición correcta, que justamente ha de corresponderse con lo real.

La cuestión parece complicarse aún más cuando volvemos a pensar en los anteriores diálogos de Platón y en el último discurso de Sócrates, en la medida en que se menciona la teoría de la reminiscencia. Podría pensarse, teniendo también presente una distinción nítida y tajante entre las dos partes del *Fedro*, que en un primer momento se presenta la citada *ἀνάμνησις*, capaz de elevar al individuo hasta la región inteligible, algo familiar para el lector de las primeras obras de Platón; y que, por el contrario, en la sección dedicada a la retórica y la dialéctica, el filósofo presenta un método estrictamente lógico que se sirve de la abstracción partiendo de los objetos particulares que se muestran a los sentidos y concluye en un concepto abstracto, que quizá no se corresponda con una Forma o Idea. Es posible que haya parte de verdad en esto y que suponga una herencia de su maestro, a quien en los primeros diálogos vemos interrogando a sus interlocutores acerca de casos y objetos particulares en busca de una noción universal por medio de la conocida pregunta *τί ἐστι*. No aceptaba como respuesta una colección de ejemplos, no servía pensar en cosas bellas, sino en lo que sea realmente la belleza, que es precisamente aquello por lo cual llamamos bellos a determinados objetos. Sin embargo, es más que evidente que el método platónico, y más en este momento de su pensamiento, excede con mucho los procedimientos socráticos.

Y aunque considero que el propio Platón se refiere en diversas ocasiones al proceso de abstracción, especialmente cuando menciona, en varios pasajes, la forma o el concepto que un artesano contempla (en su mente, podemos pensar) antes de fabricar un objeto, que difícilmente podría pertenecer, siendo un objeto manufacturado, a la región inteligible, también es cierto que no debemos interpretar su pensamiento desde una posición aristotélica, que quizá distinga con mayor nitidez lo lógico de lo ontológico. Es muy posible que Platón, siguiendo la estela de Sócrates, buscase los objetos universales terminando por establecer un mundo de entidades objetivas e inmutables que hiciesen posible un conocimiento con semejantes características. En los diálogos del período medio y de madurez, como hemos visto, está muy presente el lenguaje mítico y la metáfora de la visión predomina en la descripción de esa intuición o captación que es la aprehensión de las Formas. En los diálogos de vejez, por el contrario, la teoría de la reminiscencia deja paso al empleo del difícil método dialéctico, descrito ahora con un austero lenguaje, que probablemente hemos de entender como análogo a ese arduo camino que ha de recorrer el filósofo y sin el cual le es imposible alcanzar esa repentina visión que con tanta viveza se describe en la *República*. Como es natural, una vez que ha puesto de manifiesto su creencia en la necesidad de la existencia de lo inteligible, el viejo Platón parece querer mostrar el complicado y largo proceso previo a la aprehensión de las Ideas, así como resolver algunas de las dificultades, muchas de las cuales tienen que ver con su vínculo con lo sensible, que un espíritu inquisitivo como el suyo es capaz de encontrar a través de la severa autocrítica en la interminable búsqueda de la verdad y de la felicidad humana.

Pero el método, tal como se dijo anteriormente, está constituido por dos momentos, el segundo de los cuales nos acerca mucho más a los diálogos de la última época y supone otro importante argumento para quienes defienden la tardía datación del *Fedro*. Sócrates nos explica en qué consiste con las siguientes palabras: "*El ser inversamente capaz de dividir en especies* (*κατ᾽ εἴδη*)*, según las articulaciones naturales, y no tratar de quebrantar parte alguna, a la manera de un mal carnicero, sino hacerlo como lo hicieron hace un momento los dos discursos. Cogieron éstos lo que había de locura en la mente* (*ἄφρον τῆς διανοίας*)*, en común y como una sola forma; pero de la misma manera que en un cuerpo sólo hay dos series de miembros homónimos, que se llaman unos izquierdos y otros derechos, así también consideraron los dos razonamientos el caso de la locura; es decir, como si fueran en nosotros por naturaleza una forma única. Pero uno de ellos se dedicó a dividir la parte de la izquierda, y no desistió de ir haciendo nuevas divisiones, hasta el momento en que, encontrando en ellas un amor denominado siniestro, lo vituperó muy en justicia. El otro, en cambio, conduciéndonos hacia las partes de la derecha de la locura, y encontrando a su vez un amor homónimo de aquél, pero divino, lo expuso a nuestras miradas, y lo alabó como el origen de nuestros mayores bienes*"[492]. Siguiendo con el paralelismo que encontramos entre las descripciones del *Banquete* y la *República*,

[492] Platón, *Fedro*, 265e-266b.

hemos de notar un cierto progreso, o al menos una importante diferencia entre las distintas narraciones. En el discurso de Diotima, el ascenso hasta lo inteligible concluía con la feliz contemplación de la Belleza en sí, gracias a la cual el filósofo descubre lo poco valioso de los peldaños que empleó para llegar hasta esta visión, pues ahora se le muestran como imágenes o sombras de lo real. En el mito de la caverna, por el contrario, el prisionero liberado, una vez que ha visto la luz y el mundo que el sol ilumina, ha de descender de nuevo a las sombras siendo ya consciente de lo que éstas son, en una clara metáfora que muestra la necesidad de actuación por parte de los filósofos, especialmente en el contexto político y pedagógico que constituye el escenario del diálogo.

Sin embargo, y aunque se ha insinuado ya la segunda parte del proceso dialéctico, que por oposición ha de entenderse como un descenso, hasta aquí no se ha mencionado que tal momento del método consistiese en un análisis de las distintas especies del género al que nos llevó ese proceso denominado *συναγωγή*. El lector de *Sofista*, *Político* y *Filebo* no se verá sorprendido al toparse con esta segunda parte del método, que procede a través de la división o *διαίρεσις*. En él hallamos una muestra más del incipiente interés de Platón por lo sensible, por los objetos particulares y del vínculo que une a los mismos con lo inteligible. Si anteriormente comprobamos cómo el filósofo modifica su perspectiva en torno a las relaciones interpersonales y al valor de lo individual, ahora el nuevo método busca conjugar lo trascendente con lo cambiante para, precisamente, alcanzar un cierto conocimiento de esto último, si es que tal cosa puede conseguirse en el marco de la filosofía platónica, ya que más bien debería hablarse de un conocimiento aplicado al mundo sensible o que permite actuar correctamente en él. En efecto, por más que suponga la más elevada cognición, el acceso a lo inteligible no nos ofrece todo lo necesario para la comprensión de cómo se ha de vivir o actuar. Y el ejemplo de los discursos anteriores es increíblemente útil, como el propio Platón demuestra en toda la segunda parte de este diálogo. La contemplación de la Belleza en sí se mostraba en el *Banquete* como la culminación del proceso, más cognoscitivo que emotivo, del verdadero amor, el filosófico. Sin embargo, atendiendo al asunto discutido en la primera mitad del *Fedro*, el de saber si se ha de conceder el favor al enamorado o a quien no lo está, aquella visión no resulta suficiente para la resolución del problema, pues el conocimiento de lo universal e inmutable, aunque obviamente se establece como la mejor y más sólida base (razón por la que constituye precisamente la primera fase del método), ha de ser, de alguna manera, complementado con otro no tan general que admita ser contrastado con los casos particulares a los que diariamente nos enfrentamos. Así pues, las diferencias respecto a lo que se denominó dialéctica en anteriores diálogos son patentes y profundas, a pesar de algunas similitudes.

Aquí, Platón aparece como precursor de ciertas teorías aristotélicas y, en parte, también de una parte importante de la lógica occidental pues, además de explicitar el método dialéctico, nos ofrece aquí una definición de la definición, que no es otra cosa que un enunciado que conjuga el género más universal al que pertenece un término con

la diferencia específica que permite distinguirlo de todos los demás casos del mismo género. Obviamente, se trate de un concepto o de una de las Formas de la región supraceleste, cada *γένος* comprende una multiplicidad de casos u objetos, estableciendo el vínculo que los une y los hace semejantes, pero no permitiendo discernir aquello que los hace diferentes. Hemos de recordar, por lo tanto, lo que anteriormente se dijo a propósito de quienes se sirven de la retórica con el objetivo de persuadir y engañar: y es que la mejor manera de conseguirlo consiste en proceder, como se dijo, por medio de semejanzas, buscando lo común que une diferentes casos y ocultando las diferencias específicas con el fin de poder pasar, sin que se advierta, de una tesis a otra diferente e incluso opuesta. Por eso, de acuerdo con el *Gorgias*, no es posible persuadir de algo falso al experto en el asunto sobre el que se habla, a quien tiene conocimiento o al dialéctico, pues conoce tanto la semejanza como la diferencia que existe entre ése y otros objetos, sabe qué es aquello que tiene en común con lo demás, esto es, el género al que pertenece y también la diferencia específica, aquello que lo hace diferente del resto de cosas con las que guarda semejanza.

Por otra parte, es destacable la mención de las clases naturales y el símil del carnicero y las articulaciones del animal que despieza. En primer lugar, hemos de repetir que no se trata simplemente de una cuestión de términos y conceptos, cada uno con su campo semántico, parte del cual puede compartirse con otros, sino de una cuestión que tiene que ver con la estructura ontológica de la realidad. Y ello a pesar de lo poco riguroso que se muestra el filósofo en la aplicación del método de las divisiones en sus posteriores diálogos. Por eso, aunque ésta constituye la mejor y más detallada explicación de lo que él filósofo entiende que debe ser la ciencia dialéctica, son muchas las cuestiones que tanto esta exposición como las posteriores aplicaciones del método dejan sin responder. Aquí el concepto de *μανία* realiza la misma función que la *τέχνη* en *Sofista* y *Político*: es el género supremo, el fin del ascenso en la escala ontológica que, sin embargo, queda completamente sin explicar siendo, probablemente, la parte más difícil del proceso, ya que de su buen resultado depende la definición y el resto del proceso de división, razón por la que los discursos socráticos resultaron tan diferentes, como explicaremos a continuación.

No obstante, nos fijaremos previamente en el empleo de la *τέχνη διαλεκτική* en los diálogos en los que se busca alcanzar una correcta definición del sofista y el político, donde el procedimiento, como decimos, dista ciertamente de ser lo riguroso que cabría esperar, aunque ya se menciona que "*señalarlo no es nada difícil, pero seguirlo es dificilísimo*"[493]. Y es que algo que ha sorprendido a los intérpretes de Platón de todos los tiempos es su gusto por las dicotomías, ya que en estas obras todas y cada una de las divisiones se hacen en dos partes, a diferencia de lo que hemos visto en el *Fedro*. En el *Político*, Platón busca definir el arte político por su semejanza con el de tejer, que es el que previamente se define; por eso, se parte de la concepción no demostrada de que la política es una *τέχνη*, y además da la impresión de que el autor

[493] Platón, *Filebo*, 16b-c.

conoce de antemano el objeto que se busca, pues de lo contrario no sería posible establecer la similitud entre la política y el citado arte de tejer. No obstante, hay que destacar que este diálogo está lleno de elementos y pasajes valiosos, como el mito inicial o la discusión sobre la medida y lo adecuado; y es cierto que Platón busca definir un objeto muy concreto y no se preocupa por hacer una clasificación exhaustiva de las partes de la división que no conducen a aquél. Además, tal como señala con acierto Guthrie[494], el empleo del método dialéctico en estos diálogos supone una clara muestra de que la *διαίρεσις* está muy lejos de ser un procedimiento meramente mecánico, que puede llevar a conclusiones equivocadas si no se aplica rigurosamente y no se basa en el adecuado conocimiento de la realidad.

Podría parecer sorprendente el hecho de que Platón ofrezca tantas divisiones y definiciones, la mayoría de las cuales se abandonan por su falta de rigor, pero también el filósofo suele divertirse en sus diálogos con bromas e ironías a modo de juego, pues es cierto que no podemos tomar en serio una clasificación que separa los animales que tienen cuernos y los que no. Sin embargo, y aunque las clasificaciones sean adecuadas, cada una atiende a un propósito, a una definición, y no resultan igualmente útiles; la *τέχνη* se divide, en un caso, en adquisitivas y productivas y, en otro, en teóricas y prácticas, algo que tiene mucho sentido, aunque una diferente utilidad en función de lo que se busque definir. No debemos olvidar que, en una época en la que todos estos asuntos están siendo discutidos por toda una generación de intelectuales, la retórica y la dialéctica, estrechamente vinculadas con el arte de hablar y escribir, pueden emplearse de muy diferentes modos, por lo que se requiere alguien capacitado y atento para emplearlas correctamente, pues de lo contrario son susceptibles de errores y abusos, de la misma manera que los propios escritos filosóficos, tal como veremos más adelante. Citaremos a continuación el pasaje más relevante del *Político* a este respecto: "*lo que se debe hacer es, tan pronto como se descubra la comunidad de varios elementos* (*αἴσθηται κοινωνίαν*)*, no cejar hasta haber visto en ella todas las diferencias que constituyan especies; y, en cuanto a las semejanzas de toda índole que se descubran en muchedumbres de objetos, no es lícito desanimarse ni desentenderse, hasta que todos los puntos de contacto se hayan encerrado en un solo tipo de similitud y queden así envueltos en la esencia de algún género* (*γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβάλληται*)"[495]. La dialéctica y la definición correctas, como ya se ha visto, dependen enteramente de una justa apreciación de la semejanza y la diferencia entre los objetos. Sin embargo, como decimos, a pesar del preeminente lugar que ocupan las divisiones en el *Político*, el diálogo contiene otros interesantes temas de discusión que lo enriquecen notablemente.

Es, probablemente, en el *Sofista*, donde encontramos un mayor detalle en este procedimiento basado en divisiones y dicotomías. A mi juicio, en este diálogo, fundamental para la comprensión de la dialéctica, la epistemología y la ontología platónicas, encontramos la más clara muestra de la correlación entre lenguaje, pensamiento y realidad que debe sustentar todo buen razonamiento y procedimiento

[494] Guthrie, W. K. C., *Historia de la Filosofía griega*, op. cit., vol. V, pp. 180-182.
[495] Platón, *Político*, 285a-b.

filosófico. Y esto es precisamente lo que constituye el método propiamente platónico, dejando atrás lo socrático, de la misma manera que el maestro es relegado a un segundo plano en la escena de los diálogos. Efectivamente, encontramos un atisbo de la división en obras en las que el proceder y la figura de Sócrates colman la acción y la conversación, como el *Eutifrón* o el *Laques*[496]. El anticipo más evidente lo constituye un pasaje del *Gorgias*[497], aunque probablemente se encuentra alejado de las sutilezas y las precisiones de un diálogo tan tardío como el *Sofista*, donde el filósofo está ya reflexionando sobre postulados establecidos, y no sin esfuerzo, algunos años atrás. En esta obra se busca definir al sofista para separarlo del político y el filósofo, mostrando tanto las virtudes como los defectos del propio método. Resulta evidente que tal procedimiento está lejos de ser mecánico, y más aún infalible, pues se ofrecen hasta siete diferentes definiciones, todas ellas basadas en una serie, ciertamente larga y compleja, de dicotomías. Hay quien piensa que las distintas divisiones conducen a la descripción de los diferentes estilos de sofística que Platón conoció en su época[498], aunque parece poco probable, sino que más bien hemos de interpretarlas a la luz de la última de las definiciones, que requiere un largo rodeo para resultar satisfactoria. Y es que tal como ya se ha dicho, la clasificación ha de hacerse en función de las clases o «articulaciones» naturales y no al azar o a capricho. De ahí que para definir al sofista como un fabricante de imágenes sea necesaria una discusión acerca de la interrelación o comunión de las Formas o géneros supremos (*κοινωνία τῶν γενῶν*) que establezca la posibilidad del enunciado falso, en la medida en que supone la realidad o existencia del no ser, que en principio parece algo contradictorio. De este examen se extraerá la conclusión de que el no ser, en cierto sentido, es; no en sentido absoluto sino relativo, puesto que puede predicarse de las cosas; es decir, que resulta de un vínculo o unión del Ser y la Diferencia, distinguiendo los sentidos existencial y atributivo: decir algo falso no es decir cosas que no son, sino decir cosas que son, pero diferentes de como realmente son. También, según comentamos ya de pasada, se establece la existencia del movimiento, en la medida en que el conocimiento y el alma han de ser algo real, a pesar de su necesario vínculo con el cambio. Esto no ha de sorprendernos teniendo en cuenta lo que ya sabemos, esto es, que la esencia del alma radica en el movimiento, dado que se mueve a sí misma eternamente.

---

496 Véanse, *Eutifrón*, 12d-13e, y *Laques*, 197a-198b.

497 Platón, *Gorgias*, 464b-464d: "*Digo que, puesto que son dos los objetos, hay dos artes, que corresponden una al cuerpo y otra al alma; llamo política a la que se refiere al alma, pero no puedo definir con un solo nombre la que se refiere al cuerpo, y aunque el cuidado del cuerpo es uno, lo divido en dos partes: la gimnasia y la medicina; en la política, corresponden la legislación a la gimnasia, y la justicia a la medicina. Tienen puntos en común entre sí, puesto que su objeto es el mismo, la medicina con la gimnasia y la justicia con la legislación; sin embargo, hay entre ellas alguna diferencia. Siendo estas cuatro artes las que procuran siempre el mejor estado, del cuerpo las unas y del alma las otras, la adulación, percibiéndolo así, sin conocimiento razonado, sino por conjetura, se divide a sí misma en cuatro partes e introduce cada una de estas partes en el arte correspondiente, fingiendo ser el arte en el que se introduce; no se ocupa del bien, sino que, captándose a la insensatez por medio de lo más agradable en cada ocasión, produce engaño, hasta el punto de parecer digna de gran valor*".

498 Así nos lo hace saber Cornford en su obra: *La teoría platónica del conocimiento*, op. cit., p. 162.

Pero no debemos desviarnos de nuestro asunto, puesto que lo que pretendemos es analizar el método que se describe en el *Fedro*. De su empleo en el *Sofista* hemos de destacar que "*la norma más importante es que las divisiones de la dialéctica tienen que corresponder a la realidad, es decir, a las distinciones ontológicas entre Forma y Forma*"[499]. Por eso, la definición más correcta del sofista se establece una vez que el filósofo ha mezclado, e incluso basado, sus razonamientos y divisiones en sus postulados metafísicos[500]. Así, después de mostrarse la posibilidad del engaño y del enunciado falso, Platón puede proponer la definición final del sofista, de acuerdo con el procedimiento siguiente descrito en este texto: "*dividir por géneros* (Τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι) *y no considerar que una misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica?* (τῆς διαλεκτικῆς φησομεν ἐπιστήμης εἶναι;) *(...) Quien es capaz de hacer esto: distinguir una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas* (μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν)*, que están cada una de ellas, separadas; y muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir* (διακρίνειν)*, respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse* (κοινωνεῖν) *con otros, y cómo no*"[501]. Aquí podemos descubrir lo que sería la cuarta formulación del método dialéctico, si es que resulta admisible distinguirla de la tercera, expresada en el *Fedro*. Y es que consiste, igual que en este diálogo, en descubrir una Forma que se esconde tras la multiplicidad, y de distinguir y separar las especies que lo componen. Pero la diferencia fundamental radica en la última parte de este pasaje, en la cual se describe, como parte de la tarea del dialéctico, el descubrimiento del entrelazamiento y combinación (συμπλοκή) de las Formas inteligibles, tanto de aquellas que pueden mezclarse con todas (el Ser, la Identidad y la Diferencia), con algunas, como de las que no pueden combinarse entre sí (el Movimiento y el Reposo). Siendo así, más bien se podría decir que este método supone tan sólo una extensión del anteriormente descrito, pues la revisión de su ontología obliga a Platón a asignar nuevas tareas al filósofo, aunque los momentos de la συναγωγή y la διαίρεσις siguen aún muy presentes. Ahora, de la misma manera en que un niño aprende las vocales y consonantes, sabiendo que aquéllas sirven de nexo para éstas, aunque no pueden combinarse como uno quiera sino de acuerdo con una serie de vínculos que puede establecerse entre unas y otras, así el dialéctico ha de ser capaz de conocer el modo en que se relacionan los géneros supremos.

En resumen, de acuerdo con la metafísica platónica y su necesaria relación con el proceder dialéctico, la reunión y las divisiones no deben crearse sino ser descubiertas,

---

[499] Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, op. cit., vol. V, p. 182.

[500] Sobre las cuestiones dialécticas y ontológicas del *Sofista*, que considero un diálogo fundamental para la recta comprensión del pensamiento del anciano Platón, recomiendo las siguientes lecturas: Ross, D., *Teoría de las ideas de Platón*, op. cit., pp. 127-142; Cornford, F. M., *La teoría platónica del conocimiento*, op. cit., pp. 155-299; y Stenzel, J., *Plato's method of dialectic*, New York, Arno Press, 1973, pp. 96-148. Consúltese también la bibliografía ofrecida por Néstor Luis Cordero en su traducción: Platón, *Diálogos,* V (*Parménides, Teeteto, Sofista, Político*), op. cit., pp. 340-341.

[501] Platón, *Sofista*, 253d-e.

puesto que se nos imponen como las articulaciones naturales del animal que despieza el carnicero quien, si desea dividir según su capricho, quebrantará las partes que lo constituyen. Por este motivo, parece tener aún menos sentido el empeño por establecer continuas dicotomías, pues probablemente simplifiquen en exceso. Este asunto resulta perfecto para retomar el hilo de la conversación del *Fedro*, así como del último texto del mismo que fue citado más arriba. Aunque no se muestre como un logro obtenido a través del método dialéctico, ya hemos destacado que probablemente la diferencia más importante entre los dos discursos socráticos tiene que ver con lo que denominamos «partes» del alma, se entiendan como elementos o simplemente como funciones. En el primero, cuya semejanza con lo mencionado en *Fedón*, *Gorgias* y otros diálogos de la anterior obra platónica resultaba evidente, la contraposición se establecía entre los deseos generados por el cuerpo y las opiniones y pensamientos del alma que podían conducirnos a la moderación en que se ha de basar el buen comportamiento del ciudadano. Sin embargo, en el segundo discurso, en analogía con lo expresado en la *República* y de acuerdo con sus obras posteriores, especialmente el *Filebo*, el deseo resulta ser algo propio del alma, en la cual pueden distinguirse, no dos, sino tres diferentes funciones, cada una con su excelencia y su defecto particular. Y es que, a pesar de que la definición de los objetos, de lo individual, sea obviamente un problema de difícil solución, pues probablemente no encontraremos una que sea aplicable a Fedro o a Sócrates, sí que es cierto que el filósofo ha de proceder hasta la *infima species*, hasta la subespecie más pequeña que sea clasificable. Quizá «animal racional», o incluso aquello de «bípedo implume», más conocido por la anécdota de Diógenes de Sínope[502], resulten ser definiciones válidas para el ser humano tomado en su conjunto. No obstante, Platón siempre creyó que ésta era una especie susceptible de seguir siendo dividida, por lo que, en varias ocasiones, se encarga de establecer una tipología de personas y caracteres, como hemos comprobado en pasajes anteriores del *Fedro*. En este diálogo, incluso se nos ha ofrecido una definición de la *ψυχή*, como principio de vida y fuente del movimiento, analizando también los distintos elementos o poderes que la mueven y dirigen, por medio de la conocida imagen del carro con un auriga tirado por dos caballos de distinta naturaleza.

He destacado esto último por la relevancia, ya señalada en varias ocasiones, del tema del alma humana en el *Fedro* y toda la obra platónica. No obstante, el verdadero ejemplo del empleo de esta nueva concepción de la dialéctica lo encontramos en los discursos socráticos, tal como el autor nos indica. Es muy curiosa la descripción y por varios motivos. En primer lugar, parece destacarse la necesidad de la división dicotómica, al mencionarse, de nuevo, la analogía con el cuerpo animal, que posee unos miembros que llamamos «derechos» y otros «izquierdos»[503], que, otra vez, simbolizan lo bueno y lo malo, lo loable y lo censurable. Aunque ambas partes resultan

[502] Diógenes Laercio, VI, 40.
[503] Esta división se debe, casi con total seguridad, al empleo del método en la Academia, pues Platón y sus alumnos se ejercitaban en este método y escribían sus divisiones en ramas, de manera que siempre resultaba una parte derecha y una izquierda, que no tienen sentido en la discusión oral.

ulteriormente divisibles y no necesariamente en dos, pues tampoco todas las partes de un animal son dobles. Lo más curioso, sin embargo, tiene que ver con las distinciones que se hacen en este pasaje y que, según se deduce por las palabras socráticas, hacen referencia tanto a su primera intervención como a la posterior palinodia, que vuelven a ser tomadas como un solo discurso, articulado y coherente. Sócrates da por supuesto que empleó el método descrito, alcanzando la locura como género a dividir y separando el amor perjudicial del que es digno de elogio y fuente de bienes.

En torno a esta difícil cuestión, estamos enteramente de acuerdo con lo expresado por Hackforth quien, como hábil lector y comentarista, se sorprende de la falta de consonancia entre lo que aquí se nos dice y lo que pudimos leer algunas páginas atrás: "*En este párrafo hay serias dificultades. Sócrates habla como si el concepto genérico de locura* (*τὸ ἄφρων, παράνοια, μανία*), *hubiera sido común a los dos discursos y hubiera un procedimiento de división en ambos. Ninguna de estas cosas es cierta*"[504]. El maestro de Platón afirma haber seguido el método que ahora explica: se supone que tomó lo que de común había en los diferentes tipos de amor, que era la locura, y posteriormente subdividió este género en la humana y la divina: esto es algo que no ocurre en el *Fedro*, y se comprobará con sólo echar la vista a atrás. Se eliminan ahora los pasos que obligaron a Sócrates, tras la advertencia de su daimon, a pasar de la censura al elogio, del discurso competitivo que ordena el caos de Lisias, defendiendo su misma tesis, a la palinodia que se adentra en el destino y naturaleza de las almas divinas y humanas para concluir que el amor procura los mayores bienes a los mortales, contribuyendo así también lo afectivo, bajo el amparo de lo cognoscitivo, a la felicidad. Sócrates ha establecido ahora un esquema que no se corresponde en absoluto con el verdadero discurrir de su pensamiento y sus discursos. Probablemente, está enjuiciando sus dos intervenciones desde la perspectiva y los presupuestos de la segunda, la cual, obviamente, se asentó en otras premisas y ofreció otras conclusiones y definiciones. Precisamente justo al inicio de su primera intervención, el maestro advierte de la necesidad de basar el discurso entero en una definición del amor que permita el acuerdo entre los interlocutores y la coherencia interna. Y se dijo poco después que el amor era una especie de deseo (*ἐπιθυμία τις*), que prevalece sobre el modo de pensar que tiende a la rectitud, encaminándose al disfrute de la hermosura corporal y siendo reforzado por sus apetitos parientes. Además, por ser una especie del género deseo, parece estar incluido en la subespecie del exceso o intemperancia (*ὕβρις*)[505], siendo así que el concepto de *μανία* sólo aparece una vez en el primer discurso y de manera más bien accidental[506]. Además, otro elemento sorprendente señalado por Griswold[507], es el

---

[504] Hackforth, R., *Plato's Phaedrus*, op. cit., p. 133.

[505] Véase, *Fedro*, 237b- 238c.

[506] *Ib*., 241a: "*poniendo a otro guía y patrono en su interior: el buen juicio y la templanza en lugar del amor y la pasión* (*νοῦν καὶ σωφροσύνην ἀντ' ἔρωτος καὶ μανίας*)*, se convierte en otro hombre sin que el amado se dé cuenta*". Como se ve, la terminología no es precisa y se sitúa en un contexto de argumentación en contra del amor más que de definición.

[507] Griswold, C. L., *Self-Knowledge in Plato's* Phaedrus, op. cit., pp. 279-280, donde el autor nos ofrece un esquema de la división mucho más amplio y coherente con todo lo mencionado por Sócrates con anterioridad, donde tiene cabida la distinción entre los elementos del alma, el exceso y la moderación.

hecho de que en esta sección no se mencione en ningún momento al no enamorado, quien precisamente se convierte en protagonista del primer discurso de Sócrates.

Al margen de todas estas matizaciones, que sin duda son importantes, hemos de mostrar la división que ahora el filósofo nos propone, entendiendo, tal como hemos dicho, que las intervenciones socráticas se contemplan ahora desde la perspectiva del segundo discurso y del método recién descrito, por lo que, más que un resumen de lo anterior, se nos ofrece ahora la conclusión detallada de lo que significan la locura y el amor. En efecto, existen dos tipos de *μανία*, una propiamente humana y otra que procede de los dioses. Éste es el primer escalón de la división, que lógicamente ha de ser dividido a su vez, hasta llegar a lo indivisible, pudiendo así ofrecer una definición. La locura humana, según se explica ahora sin mencionar los conceptos de deseo o exceso, tiene varias subespecies, entre las que se mencionaron la glotonería, la embriaguez y la locura amorosa, aunque probablemente la clasificación no es exhaustiva y podrían encontrarse más elementos[508], todos ellos perjudiciales, por ser contrarios a la moderación. La parte derecha de la división, por su parte, se ajusta con mayor fidelidad a lo mencionado por Sócrates en su palinodia: existen cuatro tipos de locura divina, a saber, profética, mística, poética y erótica, mostrando así que la clasificación no ha de ser necesariamente dicotómica. La manía provocada por Eros consiste, finalmente, en un estado de posesión que lleva al alma al recuerdo de la Belleza que contempló antes de caer en el cuerpo, permitiéndole así recuperar las alas y alcanzar la sabiduría y la felicidad en compañía del amado[509].

Aunque aquí nos hemos adelantado a la descripción de Sócrates, es ahora cuando otorga nombre a este método y se refiere a la utilidad que tiene para el asunto que se discute, que es el mejor modo de componer discursos: "*naturalmente, Fedro, yo soy un enamorado de esas divisiones y sinopsis* (*ἐραστής τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν*)*, a fin de poder ser capaz de hablar y de pensar* (*λέγειν τε καὶ φρονεῖν*)*. Y si estimo que otro tiene la capacidad natural de ver en unidad y en multiplicidad, voy en pos de sus huellas, como si fuera un «dios». Y ciertamente a los que pueden hacer eso, Dios sabe si les doy o no el nombre apropiado, pero hasta este momento los llamo «dialécticos»* (*διαλεκτικούς*)"[510]. A pesar de la sutil distinción terminológica hecha en el *Banquete*[511], Sócrates no se declara esta vez amigo, sino amante del método dialéctico y de los hombres divinos que son capaces de servirse de él. Por otra parte, lo más interesante del texto es la referencia a las divisiones y reuniones como aquello que capacita para hablar y pensar. En primer lugar, podemos ver aquí una alusión al asunto que se estaba discutiendo, si la retórica es, o puede ser,

508 En 237e, se dice que "*la intemperancia tiene muchos nombres, pues consta de muchos miembros y formas*".

509 Para profundizar en el método platónico de las divisiones son muy recomendable los siguientes estudios: Philip, J., "Platonic diairesis", en *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, 97, 1966, pp. 335-358; Moravcsik, J. M. E., "Plato's Method of division" y Cohen, S. M., "Plato's Method of division", ambos en Moravcsik, J. M. E. (ed.), *Patterns in Plato's thought*, op. cit., 1973, pp. 158-180 y 181-191.

510 Platón, *Fedro*, 266b-c. Algo semejante dice Sócrates sobre sí mismo en *Filebo*, 16b.

511 Véase, Platón, *Banquete*, 205b-d.

una verdadera *τέχνη*, más allá de la rutina empleada por los sofistas, carente de los conocimientos necesarios y del método capaz de proporcionarlos. En segundo lugar, el pensar y el hablar aparecen como dos caras de un mismo proceso, pues además en el *Sofista* se define el pensamiento como el diálogo del alma consigo misma (*διάνοια μεν αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν ψυχῆς διάλογος*)[512]. Y es que, de acuerdo con su herencia socrática, Platón concibe el filosofar como algo esencialmente dialógico, como una búsqueda a través de tentativas, de preguntas y respuestas, convirtiéndose así en una indagación que es, al mismo tiempo, un modo de vida pues, como nos enseña el Sócrates de la *Apología*, la búsqueda y el examen de la verdad constituyen la tarea más excelente, aunque interminable, a la que podemos consagrar nuestra vida. El maestro entendió la filosofía como ese examen compartido que permite la supresión de los errores y la adquisición del conocimiento, siempre gracias a la ayuda de nuestro interlocutor. Y así, Platón concibe el pensamiento como un diálogo, aunque interior y silencioso, en el que uno mismo ha de ser el juez y crítico que plantee siempre nuevas preguntas, capaces de poner en duda incluso aquello que nos resulta más evidente. En consecuencia, este sentido de *λόγος* compartido estará siempre presente en ese importante concepto que es la dialéctica, aunque el filósofo haya enriquecido enormemente su significado, que ahora incluye estos dos momentos de sinopsis y división, y posteriormente también el conocimiento de la naturaleza e interrelación de las propias Formas inteligibles.

Como era de esperar, el verdadero orador, puesto que además ha de basarse en el conocimiento del objeto sobre el que versa su discurso, debe servirse de ese método propiamente filosófico, que consiste en ser capaz de ver lo uno en lo múltiple y de clasificar lo múltiple en que se divide la unidad. Tal era la confianza que el filósofo puso en este método, que siguió defendiéndolo hasta el último de sus diálogos: "*¿No decíamos que el artesano y guardián supremo de cada cosa no sólo debe ser capaz de mirar a la multiplicidad, sino también de avanzar hacia lo uno y conocerlo y, tras conocerlo, ordenar todo en función de él por medio de una captación del conjunto?*"[513].

LOS RECURSOS DE LA RETÓRICA

Es un tema discutido por los estudiosos de Platón el de la relación entre retórica y dialéctica, pues algunos ven aquí una identificación plena, especialmente teniendo en cuenta la respuesta afirmativa a la siguiente pregunta planteada por Sócrates: "*¿O acaso es esto que he expuesto el arte oratoria?* (*ἡ λόγων τέχνη*)"[514]. Es ésta, sin duda, una hermosa expresión para referirse a lo que entiende que es la retórica, el arte de hablar y escribir, el arte de la palabra y, en consecuencia, también del pensamiento, puesto que es el arte del *λόγος*. Fedro, por supuesto, admite que este modo de pensar y hablar es lo que capacita al orador para persuadir a su auditorio, para construir discursos coherentes,

[512] Platón, *Sofista*, 264a.
[513] Platón, *Leyes*, 965b.
[514] Platón, *Fedro*, 266c.

con cabeza, tronco y extremidades, adecuado a la realidad de las cosas y perfecto, en definitiva, en cuanto a la forma y el contenido. Y estando, así pues, de acuerdo en que sin el empleo de tal método no puede adquirirse un verdadero arte oratorio, Sócrates y su joven amigo se fijarán ahora en los procedimientos que emplean los sofistas para persuadir al pueblo y alcanzar sus propósitos, siempre relacionados con el dominio y la adquisición de poder en la ciudad. Pero el hecho de que sean capaces de alcanzar fama y ser aclamados por sus discursos sin servirse de la dialéctica, les hace pensar que quizá haya algo más en la retórica que la mera identificación con el método recién descrito. Y así, nos topamos con un detallado repaso de las distintas tendencias y recursos de la oratoria griega, tal como, según se dice, se empleaba y se exponía en los manuales de retórica. Pero antes de hacer un breve repaso por los mismos, hemos de destacar la actitud platónica, que no supone un rechazo, como quizá se podría esperar, y que se encuentra ya muy alejada del tono tremendamente airado del *Gorgias*, dando paso a una actitud más madura y reflexiva, capaz de descubrir todo aquello que resulta útil en los métodos empleados por los rétores de la época. Es cierto que ya se ha establecido lo primordial, la base de toda retórica, pero, a pesar del papel secundario que el filósofo reserva para todos estos procedimientos, la mente despierta de Platón es capaz de descubrir lo que de valioso hay en las prácticas de los que eran, en cierto sentido, sus adversarios. La lista que se presentará a continuación está constituida, sin duda, por sutilezas ajenas al estricto empleo de la dialéctica y sus dos componentes de descubrimiento de lo universal y clasificación por medio de divisiones, pero los interlocutores reconocen que, a pesar de ello, aún hay cosas de valor (*καλόν*), tal como se expone en los tratados escritos sobre el arte de la palabra (*ἐν τοῖς βιβλίοις τοῖς περὶ λόγων τέχνης γεγραμμένοις*).

En una magnífica mezcolanza de los distintos estilos de retórica de su época, Sócrates comienza enumerando el exordio (*προοίμιον*), que ha de ubicarse al inicio del discurso. Después, una exposición (*διήγησιν*) seguida de testimonios (*μαρτυρίας*), indicios (*τεκμήρια*) y probabilidades (*εἰκότα*). Teodoro de Bizancio fue quien usó por primera vez la confirmación (*πίστωσιν*) e incluso la confirmación adicional (*ἐπιπίστωσιν*). Y, puesto que muchos discursos tienen por objetivo la victoria en los tribunales, no han de faltar una refutación (*ἔλεγχον*) y una refutación adicional (*ἐπεξέλεγχον*), así como la alusión velada (*ὑποδήλοσιν*) y los elogios indirectos (*παρεπαίνους*), que debemos a Eveno de Paros, quien también empleó el vituperio indirecto (*παραψόγους*). A Polo debemos la expresión reiterativa (*διπλασιολογίαν*), la expresión sentenciosa (*γνωμολογίαν*) y mediante imágenes (*εἰκονολογίαν*), a Protágoras la correcta dicción (*ὀρθοέπεια*). Además, todos los grandes oradores están de acuerdo en que se debe concluir con una recapitulación (*ἐπάνοδον*). En este repaso a los principales oradores de su tiempo, Platón no quiere dejar de mencionar la elocuencia y los vocablos de Licimnio, la extensión apropiada de los discursos de Pródico, y sobre todo a Tisias y Gorgias, capaces de convencer sobre

tesis contrarias, valorando más las verosimilitudes que las verdades[515]. En un breve estudio[516], se censura la actitud mostrada aquí por Platón, ya que el autor entiende que el filósofo malinterpreta las doctrinas y actitudes de los sofistas y oradores de su tiempo, quienes nunca elevaron lo probable y persuasivo por encima de la verdad. Lo que ocurre, según su opinión, es que, en contra del pensar de Platón, la verdad no siempre está disponible, como es el caso de la mayoría de disputas legales y judiciales, y es precisamente ahí donde los recursos retóricos del orador han de emplearse con esmero. Sin embargo, considero que la crítica a las idealizaciones platónicas, por lo que concierne a la posibilidad de un conocimiento estable, traspasa los límites admisibles, por cuanto presupone un desconocimiento por parte de Platón de las técnicas y actitudes de sus contemporáneos que, desde mi punto de vista, no debería ponerse en duda. Resulta muy difícil pensar, después de un diálogo como el *Gorgias*, que el filósofo no conocía suficientemente la retórica de este famosísimo sofista; y, por otra parte, atendiendo simplemente a las conocidas «tres tesis» transmitidas y analizadas por Sexto Empírico[517], parece razonable afirmar que Gorgias no creía que en unos casos la verdad estuviera disponible y en otros no, habida cuenta de su radical escepticismo en torno al ser, el conocimiento y el lenguaje.

Es cierto que ninguno de los recursos mencionados más arriba puede garantizar el conocimiento del objeto sobre el que versa el discurso, ni tampoco dotar de estructura orgánica al mismo, pero es evidente que pueden contribuir a fortalecer la persuasión, estando, además, demostrada su eficacia. Pertenecen, probablemente, a aquello que Platón denominó rutina o *τριβή* en el *Gorgias*, para la cual se requiere una habilidad y sagacidad que el filósofo nunca ha negado, a pesar de su censura desde la perspectiva moral y política, en aquellos casos en que tales recursos no se ponen al servicio de lo verdadero, buscando tan sólo el beneficio propio. En consecuencia, por sí solas no son capaces de otorgar a la retórica el estatus de *τέχνη*, la cual, por lo tanto, ha de complementar estos recursos con el método dialéctico que proporciona el conocimiento de lo universal, de las especies que lo componen y permite ofrecer una definición sobre la que se asienta el acuerdo con el interlocutor y la coherencia interna del propio discurso.

Sin embargo, ya hemos insinuado que la retórica a la que Platón se refiere no puede identificarse con la dialéctica, a pesar de que constituye el más valioso de sus componentes. Pero Sócrates sabe que aún no ha acabado la discusión y propone a Fedro examinar "*qué poder tienen los preceptos del arte, y cuándo* (*τίνα καὶ πότ᾽ ἔχει τὰ τῆς τέχνης δύναμιν*)"[518]. Habíamos dicho que hasta ahora se estaban enumerando y explicando lo que podíamos llamar condiciones objetivas de la retórica, aquello que ha de servir como sólida base sobre la que debe asentarse cualquier tipo de discurso

[515] Sobre la retórica clásica puede verse cualquier obra de López Eire, aunque a este respecto resultará especialmente útil la siguiente: López Eire, A., *Poéticas y retóricas griegas*, Madrid, Síntesis, 2002.
[516] Gagarin, M., "Probability and persuasion: Plato and early Greek rhetoric", en Worthington, I., *Persuasion: Greek rhetoric in action*, London and New York, Routledge, 1994, pp. 46-68.
[517] Véanse, Gorgias, DK 82 B 3, y Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, VII, 65-87.
[518] Platón, *Fedro*, 268a.

persuasivo, como eran la forma ordenada del mismo y el conocimiento preciso del objeto a tratar. Sin embargo, también dijimos que había mucho más en la retórica entendida como *τέχνη*, pues el filósofo, por medio de una concepción ciertamente novedosa y brillante, mostrará a continuación el decisivo papel que desempeña lo subjetivo, el sujeto receptor, así como la importancia del momento y de la consideración de las circunstancias particulares. Fedro, que de nuevo es la máscara de la ingenuidad, considera que con lo dicho hasta aquí podría forjarse un arte retórico con un tremendo poder para mover a la multitud y persuadir a cualquiera en cualquier momento, pensando esto quizá también por su apego a las técnicas sofísticas. Y Sócrates, también en su rol habitual, se servirá del ejemplo, de una serie de analogías para mostrar que restan elementos importantes para que el arte de la palabra alcance su perfección. En primer lugar, se referirá a la medicina, una *τέχνη* que entre los griegos gozó de creciente fama por sus reconocidos méritos, con la que fácilmente puede hacerse una comparación, y que el joven Fedro conoce bien, pues ya vimos que sigue sin dudar los preceptos de Erixímaco y su padre Acúmeno. El médico sabe cómo calentar los cuerpos, cómo hacer que expulsen lo que han ingerido y producir en ellos multitud de efectos semejantes, siendo además capaz de instruir a otros y transmitirles estos conocimientos, exponiendo los principios generales de la misma manera en que podrían aparecer en un tratado.

Análogamente, también podríamos poseer los conocimientos que nos capacitasen para escribir extensamente sobre temas muy breves o a la inversa, o incluso componer versos y parlamentos de casi cualquier naturaleza, sean alegres, llenos de lamentos, temibles, etc., dando así la impresión de que poseemos el arte de componer tragedias. Sin embargo, si alguien se acercase a Sófocles y Eurípides y les dijese que, por ser capaz de hacer esto, posee el mismo arte que ellos, "*no le increparían con rudeza, sino que emplearían los mismos términos que un músico al tropezarse con un hombre que cree saber de armonía, porque conoce casualmente cómo se puede hacer dar a la cuerda la nota más aguda y la más grave*"[519]. Hay dos modos de entender estos pasajes, que probablemente no sean excluyentes sino complementarios. Por un lado, la referencia a la medicina puede dar a entender, como realmente ocurre, que los conocimientos universales o generales no son suficientes para enfrentarse a los casos particulares, a los individuos concretos y no a los cuerpos (*σώμασι*) en general. Por eso, parece dar a entender que la *ἐπιστήμη* es condición necesaria pero no suficiente para el verdadero arte de la palabra. Por otra parte, precisamente al ser necesaria, no basta tampoco con la mera rutina, con el aprendizaje a base del método de ensayo y error, como lo muestra a la perfección el ejemplo del músico que, diríamos coloquialmente, aprende a tocar «de oído». Éste, casi con total seguridad, podría interpretar algunas canciones con cierta habilidad, dando la impresión de ser un auténtico músico, que no es otro que aquel que conoce la armonía, que sabe cómo han de combinarse los sonidos agudos y graves, de la misma manera que la tragedia, bien

[519] *Ib.*, 268d-e.

entendida, consiste en la combinación adecuada de los distintos tipos de frases y párrafos, de manera que constituyan una unidad cuyas partes sean coherentes entre sí y con el todo. Así pues, los ejemplos citados suponen habilidades o conocimientos previos a la verdadera *τέχνη*, pero resultan insuficientes, al igual que los trucos retóricos que hemos enumerado más arriba.

Recapitulemos un instante: si entendemos que el ejemplo de la tragedia es similar al de la armonía, algo que parece ciertamente plausible puesto que el segundo emana del primero, volvemos a tener dos momentos complementarios en lo que Platón entiende que debe ser una *τέχνη*. Procediendo en orden inverso a la exposición, el trágico debe ser capaz, por medio de la coherencia, la similitud y las diferencias entre los distintos pasajes, de construir un todo unitario. Por el contrario, el médico puede conocer los principios generales tal como se presentan en los manuales. Es cierto que podría legítimamente interpretarse que la intención de Platón es la de equiparar todos estos ejemplos, afirmando que también a través de la experiencia pueden adquirirse ciertas habilidades que capaciten para producir determinados efectos en los cuerpos, aunque se carezca de los conocimientos universales. Sin embargo, considero que la lectura que aquí estamos haciendo de estos párrafos es también plausible y perfectamente coherente con lo que aquí se dice y con lo que el filósofo explicará a continuación. Estoy de acuerdo, por lo tanto, con las palabras del profesor Griswold: "*Aunque Sócrates quiere distinguir* téchne *y* empeiría*, hay una cierta dimensión empírica en la* epistéme. *Puede dudarse de si este aspecto de la* epistéme *es enseñable en el mismo sentido en que lo son los antecedentes*"[520]. Es evidente que las rutinas y procedimientos que aquí se han mostrado como antecedentes o requisitos previos pueden enseñarse, pues los sofistas, por poner el ejemplo más evidente, cobraban dinero a sus discípulos por ello. No obstante, no está claro el modo en que resultan transmisibles tanto la capacidad para componer un todo que poseen los poetas (por inspiración divina según se dice en 245a, en el segundo discurso de Sócrates, así como en los textos citados de *Leyes* e *Ion*), al igual que la aplicación de los conocimientos generales de la medicina a los casos concretos; y ello teniendo en cuenta que Platón siempre ha mantenido que no será *τέχνη* aquello que no se pueda enseñar.

Hemos señalado la semejanza entre lo aquí expuesto y el método dialéctico, con su sinopsis y sus divisiones, además del empeño platónico, que persistirá del *Fedro* en adelante, de vincular lo inteligible y lo sensible, de mostrar cómo el conocimiento de lo primero es aplicable en lo segundo, y sumamente útil en nuestra búsqueda de la virtud y la felicidad. Pero también es destacable que, a pesar de que considera valiosos algunos de sus procedimientos, Platón ironiza y critica las tendencias retóricas que ocupaban la mayor parte de la esfera intelectual de los siglos V y IV. Afirma que ellos se ocupan de las prácticas previas a la retórica, pero no del verdadero arte de la palabra, engañando, por lo tanto, a sus discípulos, que procederán como el músico que se sirve de meras conjeturas y escribirán discursos faltos de la coherencia y la unidad necesarias. Esto es

[520] Griswold, C. L., *Self-Knowledge in Plato's* Phaedrus, op. cit., p. 187.

algo que no sólo fue criticado por Platón, puesto que Isócrates se mostró siempre como enemigo de las prácticas sofísticas, que consideraba carentes de la base ética necesaria, centrada en enseñar a aquellos que podían costeárselo y no a quien estaba mejor capacitado para ello. Y es que, distinguiendo tres factores decisivos en la capacidad retórica del orador, a saber, la naturaleza, la práctica y el estudio, Isócrates hace hincapié en el primero de ellos, en la disposición innata, siendo generalmente los mejores oradores aquellos que tienen mayor capacidad natural y no los que han recibido una mayor instrucción, e incluso la práctica más útil que la enseñanza[521]. Platón, sin embargo, no parece estar de acuerdo, pues pone estas palabras en boca de Sócrates: "*Si en tus condiciones naturales está el ser elocuente, serás un orador insigne, si a aquéllas añades la ciencia y la práctica (ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην). Y en lo que de éstas te quedes corto, en eso mismo serás imperfecto. Pero en lo que hay en ello de arte, me parece que el buen camino no va por la senda (μέθοδος) seguida por Lisias y Trasímaco*"[522]. La filosofía platónica, como podía suponerse, considera que el conocimiento es lo fundamental en todas aquellas actividades que se denominan τέχναι. El autor tiene claro que aprender por medio del método de ensayo y error, procediendo por medio de conjeturas, no puede equipararse, en cuanto a su eficacia y su precisión, a aquel otro que parte de unos conocimientos universales, que después pone en práctica y aplica a lo particular.

No obstante, no debemos dejar de lado los otros aspectos que, es cierto, Platón considera inferiores, a pesar de que no los excluye ni los desprecia como muchas veces se ha pensado. Cualquier lector de la *República* habrá comprendido a estas alturas que nuestro filósofo es uno de los primeros en percibir la increíble fuerza de acción social, en todos los sentidos, que constituye la educación. La enseñanza y el aprendizaje, por lo tanto, ocupan para Platón un lugar decisivo en todos los ámbitos de la vida privada y política. Sin embargo, si recordamos precisamente la división en tres clases de la polis y del alma humana, esbozada en su obra capital, comprenderemos también que la disposición y las facultades naturales del individuo han de ser tenidas en cuenta, sobre todo si la sociedad aspira a un elevado grado de especialización para su desarrollo, siendo importante asignar a cada uno el puesto que mejor le corresponde. Y también, como se puede intuir y seguiremos viendo de aquí en adelante, la aplicación de lo universal e inmóvil a lo particular y cambiante es siempre difícil. Por eso, la práctica constituye un factor importante, tal como se señala en el texto citado más arriba. Aunque dicha práctica debe asentarse en un proceso que podemos denominar descendente, en el sentido de que se parte de un conocimiento que después se aplica y no a la inversa como es habitual, cuando de la mera práctica se quiere inferir un conocimiento sin teorizar previamente. Y sabemos, además, que la práctica y el ejercicio, especialmente de naturaleza lógica, gramática y matemática, era de gran importancia en la Academia platónica.

---

[521] Sobre las opiniones del famoso orador a este respecto, véase, Isócrates, *Contra los Sofistas*, 14-18.
[522] Platón, *Fedro*, 269d.

Probablemente, todo esto está en la mente del filósofo cuando, de manera ciertamente socarrona, se refiere al «charlatanear» y «meteorologizar» sobre la naturaleza, en clara alusión a los reproches dirigidos contra la filosofía en general, y Sócrates y Platón en particular y popularizados por Aristófanes, como aquello que permitió a Pericles convertirse en un orador superior a cualquiera de su tiempo, ya que su maestro no fue un sofista ni un logógrafo, sino un filósofo de la altura de Anaxágoras, quien dotaba a los discursos del estadista de una altura y una profundidad que complementaban las dotes naturales y la dilatada experiencia de Pericles. Y es que el verdadero retórico no puede contentarse con lo probable, lo semejante y lo aparente, sino que debe buscar la verdad y el conocimiento preciso de las cosas para dotar a sus discursos de una fuerza persuasiva irresistible[523].

LAS PASIONES DEL ALMA

Por lo tanto, continuando con la analogía entre retórica y medicina, que obviamente va más allá de los esquemas trazados en el *Gorgias*, donde la retórica se equiparaba a la culinaria, preocupada por el placer en lugar de la salud[524], Sócrates se interesa ahora por aquello a lo que se aplican. Ya se ha hecho suficiente hincapié en el conocimiento de la naturaleza del objeto sobre el cual versa el discurso, en los trucos que pueden emplearse según los manuales de retórica y todo aquello que depende estrictamente del orador. Sin embargo, si se dijo que la retórica era una suerte de *ψυχαγογία*, es necesario analizar lo que podemos denominar, con una terminología claramente posterior, el polo subjetivo del orador y de los discursos. Aquí Platón, en una muestra más de su agudeza intelectual y de su propósito de conciliar lo sensible y lo inteligible, lo inmóvil y lo cambiante, la acción y la pasión, se fijará en la naturaleza del receptor, de aquel a quien se ha de persuadir, anticipando así algunos aspectos que serán de capital importancia en la *Retórica* aristotélica[525]: "*Pues bien, en lo relativo a la naturaleza observa qué es lo que dicen Hipócrates y la estricta razón. ¿No es así como se debe reflexionar sobre la naturaleza de cualquier cosa? En primer lugar, ver si es simple o complejo aquello sobre lo que queramos poseer un conocimiento científico, y tener la posibilidad de transmitírselo a otra persona. Luego, si es simple, examinar sus capacidades: cuál es la que tiene por naturaleza para obrar (δρᾶν), y en qué, y cuál otra para padecer (παθεῖν), y por la acción de qué agente. Por último, si tiene varias partes, tras haberlas enumerado, ver en cada una de ellas, como en el caso del objeto simple, qué es lo que puede hacer por naturaleza y con cuál de ellas, y qué es lo que*

[523] Siguiendo a Hackforth (*Plato's Phaedrus*, op. cit., p. 149), no debemos ver aquí una alusión irónica del valor de Pericles, duramente censurado en el *Gorgias*. Aquí Platón, de la misma manera que en *Menón*, 94a-b, elogia al famoso estadista por su magnífica capacidad oratoria y no tanto por sus criticadas decisiones políticas.
[524] Platón, *Gorgias*, 465c: "*la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia*".
[525] Aristóteles, *Retórica*, 1358a-b: "*Porque el discurso consta de tres componentes: el que habla, aquello de lo que habla y aquél a quien habla; pero el fin se refiere a este último, quiero decir, al oyente*".

puede padecer, en qué parte y por qué agente"[526]. De manera semejante a lo que le ocurre al médico respecto al cuerpo, debiendo conocer las distintas partes del mismo sin perder de vista la totalidad y su capacidad tanto para obrar como para padecer, así ha de hacer el retórico respecto al alma, que es el objeto sobre el que ejerce su poder. No sólo se ha de saber acerca de lo que se habla, sino también conocer a quien se habla. Esto no debe sorprendernos, puesto que, en su palinodia, Sócrates necesita analizar la naturaleza del alma de los hombres y los dioses, ya que Eros ejerce también sobre ellas su influjo. Y allí se siguió un procedimiento similar al recién descrito: se analizó si se trataba de un objeto simple o compuesto (*ἁπλοῦν ἢ πολυειδές*), se enumeraron sus partes, se examinó la capacidad (*δύναμιν*) de cada una y se explicitaron sus pasiones y sus operaciones (*πάθη τε καὶ ἔργα*)[527]. Poco a poco se van trazando las líneas maestras que conforman el procedimiento que en esta traducción se denomina científico (*τεχνικοὶ*).

Y así, en estrecha conexión con la discusión acerca de la posibilidad de que la retórica sea arte o ciencia, el tema de la *ψυχή* vuelve a ocupar el papel protagonista en la escena. Pero en esta ocasión Platón no desea discutir su inmortalidad ni el modo en que puede alcanzar el conocimiento de los objetos inteligibles, sino la manera en que pueden ser persuadidas por los distintos tipos de discursos, el modo en que se ven afectadas por las palabras. Y esto es algo novedoso puesto que, a pesar de analizar también el método a seguir por el orador para persuadir, el filósofo no atiende tanto a la naturaleza activa del alma, sino a sus aspectos pasivos y receptivos. Ahora la tipología de almas y caracteres no se emplea para dilucidar qué puesto ha de ocupar cada ciudadano en el esquema político, sino para descubrir qué palabras resultan más efectivas y poderosas para los individuos. Y, como hemos dicho a propósito de la relación y aplicación de lo inteligible o universal en lo sensible, el mero conocimiento de lo primero no parece capacitar inmediatamente para una práctica virtuosa, ya que se ha de atender a una serie de factores que, en el caso particular de la retórica, resultan absolutamente decisivos. Por eso el orador o escritor, después de analizar, en primer lugar, la compleja naturaleza del alma, mostrará la naturaleza activa de la misma, lo que es capaz de hacer con cada una de sus partes y actuando como un todo, así como lo que puede padecer y por causa de qué agente. Habiendo analizado esto, y "*clasificando los géneros de discursos y de almas, así como sus afecciones, expondrá todas las causas, acomodando a cada género el suyo, y enseñando qué clase de almas, por efecto de qué clase de discursos, y por qué causa necesariamente se convencen, unas sí, y otras no*"[528]. En la palinodia socrática se ha mostrado una concepción del individuo enteramente diferente a lo que encontramos en el ascenso narrado por Diotima en el *Banquete*, aunque no lo sería tanto si entendiésemos que la verdadera opinión platónica oscila entre las elevadas palabras de la sacerdotisa y las del ebrio Alcibíades, que se

---

[526] Platón, *Fedro*, 270c-d.
[527] Véase, *Ib*., 245c.
[528] *Ib*., 271b.

aleja de las abstracciones sobre el amor de los anteriores discursos y expone su devoción por un individuo muy concreto, a quien considera único e irrepetible[529].

En cualquier caso, está claro, tal como nos confirman sus obras posteriores, que Platón ya no se conforma con el establecimiento de unas normas generales independientes de su modo de aplicación. En el caso de los discursos, no basta el conocimiento del tema en discusión, ni de los recursos típicos de los sofistas citados con anterioridad, pues la oratoria, a pesar de sus notables diferencias, se convierte también en una especie de diálogo en el que la persuasión es la respuesta del oyente. Se insinúa, así pues, la dificultad o casi imposibilidad de convencer a un auditorio extenso y variado, pues se nos acaba de decir que no todos son persuadidos igualmente por los mismos argumentos. Platón está anticipando ya gran parte de lo que expondrá en el magnífico mito sobre el nacimiento de la escritura; en concreto, esta exigencia del conocimiento del tipo de alma de cada uno de los oyentes supone, para el escritor u orador, la necesidad de elaborar el discurso en función de aquél a quien se va a dirigir. Hay quien necesita escuchar argumentos lógicos y estrictos para ser convencido, mientras otros se dejan arrastrar por el miedo, la compasión y una larga serie de afecciones cuyo más amplio, detallado y brillante catálogo lo encontramos en el libro II de la *Retórica* de Aristóteles. Sin embargo, aunque la exposición platónica es de naturaleza diferente y la capacidad analítica del estagirita parece difícilmente superable, también es cierto que su maestro anticipa aquí parte de su pensamiento y, como seguiremos viendo de aquí hasta el final, le otorga una profundidad y una riqueza gracias a las cuales continúa siendo discutido y analizado muchos cientos de años después. Veamos lo que nos dice Jaeger al respecto: "*Es notable cómo Platón se da cuenta de la verdadera fuerza de su espíritu. Esta fuerza radica aquí como siempre en el conocimiento de cuanto se refiere al alma. La conciencia de que determinadas formas de expresión se hallan condicionadas por determinadas funciones anímicas se convierte aquí, para él, en el postulado práctico de que hombres con un carácter firme sólo pueden ser movidos a obrar en un determinado sentido mediante recursos oratorios elegidos de acuerdo con ello*"[530]. Y es que, aunque se definió el alma como aquello capaz de moverse a sí mismo eternamente, moviendo a su vez el cuerpo en el que ha caído, ahora Platón desea centrarse en su capacidad para padecer y ser movida por las palabras. En el fragmento del *Fedro* citado más arriba es fácil comprobar que lo importante en esta parte de la discusión no son los *ποιήματα* sino los *παθήματα*.

Volviendo al *Banquete*, podemos comprobar que el mejor y más persuasivo orador es el que se sirve de la filosofía y sus métodos, quien conoce el tema en discusión, el que emplea la dialéctica y el análisis de la naturaleza del alma para dirigir así las palabras adecuadas a sus oyentes. En un texto ya citado, Alcibíades comparaba a Sócrates con el sátiro Marsias, quien conmovía a su auditorio por medio de las melodías de su flauta: "*Mas tú te diferencias de él sólo en que sin instrumentos, con tus meras*

529 García Peña, I., "El *Banquete*: de la visión abstracta de Eros a la historia de amor de Alcibíades", op. cit.

530 Jaeger, W., *Paideia*, op. cit., p. 994.

palabras, haces lo mismo. De hecho, cuando nosotros oímos a algún otro, aunque sea muy buen orador, pronunciar otros discursos, a ninguno nos importa, por así decir, nada. Pero cuando se te oye a ti o a otro pronunciando tus palabras, aunque sea muy torpe el que las pronuncie, ya se trate de mujer, hombre o joven quien las escucha, quedamos pasmados y posesos. (...) Efectivamente, cuando le escucho, mi corazón palpita mucho más que el de los poseídos por la música de los coribantes, las lágrimas se me caen por culpa de sus palabras y veo que también a otros muchos les ocurre lo mismo"[531]. Evidentemente, Platón consideraba a Sócrates, y especialmente al Sócrates de sus diálogos, como un orador superior a cualquiera de la época, por el empleo de los métodos y los conocimientos filosóficos. En su conversación con Fedro, el maestro destaca una y otra vez la necesidad de conocer y comparar las distintas clases de discursos y de almas (*τὰ λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη*), intentando descubrir cuál es más adecuado para cada una de aquellas. Si recordamos la escena inicial del diálogo, Sócrates justificaba su constante permanencia en la ciudad y su falta de interés en escudriñar los detalles de los mitos antiguos, afirmando que es de los hombres y no de los árboles de quienes puede aprender y que no habiendo cumplido la máxima délfica de conocerse a sí mismo, no podía malgastar su tiempo en el análisis minucioso de los mitos. Por lo tanto, casi al final de la obra se retoman los temas con los cuales se inició, puesto que Sócrates salió de la ciudad por la promesa de leer y analizar un discurso de Lisias, mientras ahora la discusión se centra en la necesidad del verdadero arte de la retórica de conocer la naturaleza del alma y de los discursos mediante los cuales puede ser persuadida. Sin embargo, la clasificación platónica no va más allá, puesto que el filósofo quiere más bien enumerar las reglas que conviertan la retórica en *τέχνη* y no elaborar un manual preciso sobre los detalles y particularidades que convierten un discurso en algo que despierte las pasiones del alma y las dirija en una determinada dirección.

LA OCASIÓN Y LO OPORTUNO

A continuación, debemos comentar un asunto de capital importancia en el marco de la discusión acerca de la retórica, pero también a propósito de la evolución del pensamiento platónico y de los nuevos conceptos y métodos que, del *Fedro* en adelante, se convertirán en característicos de la última etapa de los escritos de Platón. Ya se comentó que es ciertamente difícil sustentar la idea de que el filósofo abandonó la creencia en las Formas inteligibles, especialmente si se analizan con detenimiento diálogos como el *Sofista* y el *Timeo*. Pero sí que es cierto que el énfasis y la atención se centran en otros aspectos, una vez que el filósofo ha dicho lo suficiente, sobre todo en *Fedón* y *República*, acerca de la existencia de lo inteligible y trascendente. Según nos cuenta Aristóteles, Crátilo fue maestro de Platón y le enseñó la doctrina del flujo que debemos a Heráclito y que el filósofo ateniense aplicó siempre al mundo sensible. Y

[531] Platón, *Banquete*, 215c-e.

aunque el conocimiento y la felicidad pasan por una aproximación a lo inteligible, para dotar a nuestra vida y nuestras acciones de un patrón estable conforme al cual actuar, el ámbito de lo siempre cambiante es el lugar en el que se desarrolla nuestra actividad, donde debemos aplicar aquellos conocimientos. Por eso, progresivamente, tal como se insinúa en la magnífica escena inicial, con su vegetación, el fluir del río y el soplar del viento, el transcurrir del día y el paso de las horas, lo temporal, inicialmente inaprehensible, va gozando cada vez de mayor importancia en la discusión filosófica.

La práctica, hemos dicho, constituye uno de los elementos fundamentales para el retórico, debido a que la experiencia le otorga ciertos conocimientos que no parecen ser fácilmente transmisibles, puesto que dependen de una especie de intuición del orador, de una capacidad de improvisación como la que reclamaba Alcidamante y de una atención a las circunstancias y al auditorio que sólo un discurso oral es capaz de proporcionar. Veamos las palabras de Platón, que recapitula ahora los elementos y requisitos del arte de la retórica y del orador que desee ponerlo en práctica: cuando el orador conozca las distintas partes del alma y las clasifique, ha de hacer lo mismo con los tipos de discursos, para comprobar cuáles resultan más apropiados para según qué tipos de alma y carácter; y "*en el momento, decimos, en que esté ya en posesión de todas estas cosas, y haya adquirido además el conocimiento de las ocasiones en las que se debe hablar o callar* (*καιροὺς τõυ πότε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον*)*, y la facultad de reconocer la oportunidad o inoportunidad* (*εὐκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν*) *de las braquilogías, de los pasajes patéticos, de las exageraciones apasionadas, y de cuantos tipos hubiera aprendido de discursos; entonces precisamente, y no antes, es cuando ha llevado su arte a la plenitud de su belleza y perfección*"[532]. Ha hecho su entrada en escena el concepto de *καιρός*, la ocasión, el momento justo, la oportunidad. Un término, dicho sea de paso, que centra la discusión en un ámbito estrictamente temporal al que generalmente los estudiosos de Platón suelen prestar poca atención. Es evidente que no resulta ser una invención platónica, sino que el filósofo se apropia de un concepto importante en la tradición del pensamiento griego, popularizado por Gorgias y desarrollado especialmente por Aristóteles. En primer lugar, cabe destacar que Platón sabe muy bien lo que hace cuando compara el arte de la palabra con la medicina. El médico ha de conocer la naturaleza de los cuerpos en general (e incluso del alma a él vinculada), debe distinguir las diferentes partes del mismo y establecer su interrelación. Pero, en la práctica, ha de enfrentarse a individuos y a cuerpos individuales, a quienes debe suministrar un determinado medicamento, uno que sea apropiado a sus condiciones particulares, y en una dosis que se ajuste a la concreta necesidad[533]. Pero, como bien señala el filósofo, en todo este proceso falta aún un componente que, como se dice en el anterior texto, contribuye de manera decisiva a la belleza y perfección del arte. Y es que el médico debe tener muy en cuenta el momento en el que suministrar la

[532] Platón, *Fedro*, 272a.
[533] En todo este análisis de la retórica y su semejanza con la medicina y otras artes, es fundamental también el tema de la justa medida, de lo adecuado, del término medio entre el exceso y el defecto que con tanta sutileza se analiza en *Político*, 283-285c. Véase también, García Peña, I., "La filosofía como arte de la medida en Platón", op. cit.

medicina al paciente, si no que quiere que se desvirtúen los efectos que busca producir o incluso que resulten contrarios a lo que se desea. Las reglas, por muy bien definidas que estén, han de aplicarse en un momento determinado, y no todos son igual de propicios para conseguir los propósitos buscados. Por eso la consideración de las circunstancias y de la ocasión juega un rol decisivo en la práctica de oradores y médicos.

Conviene ahora recordar la sentencia de Pítaco de Mitilene, uno de los Siete Sabios de Grecia, cuyas prudentes máximas constituían, junto con la poesía épica, la más valiosa tradición ética de la antigüedad: "*conoce la ocasión*" (*καιρὸν γνῶθι*)[534] o la oportunidad, el momento preciso en que llevar a cabo nuestras acciones para que produzcan los efectos deseados o, más bien, buenos. Todo esto era bien conocido por Gorgias, quien establece una comparación entre la retórica y la estrategia o arte de la guerra, en la cual, como es obvio, resulta fundamental la elección del momento preciso en que atacar, retirarse o tomar determinada posición, con vistas a la obtención de un resultado beneficioso en el conflicto. El arquero, como el orador, debe elegir la oportunidad para lanzar su flecha, pues puede que ésta choque contra los escudos del enemigo o que alcance su objetivo si se dispara en el momento justo, cuando el adversario ha bajado sus defensas. Así, el retórico, buen conocedor de las pasiones del auditorio, debe medir sus palabras para lanzarlas en la ocasión oportuna, cuando sea más sencillo alcanzar la ansiada persuasión. Por lo tanto, Platón está añadiendo a la retórica clásica y sofística los componentes que llamamos objetivos, esto es, fundamentalmente, el conocimiento preciso del objeto al que se refiere el discurso, así como la clasificación en géneros y especies, pues la capacidad para reconocer y guiar las pasiones del auditorio, así como la elección del momento apropiado constituían las herramientas más valiosas del orador y sofista.

También en este tema tiene Aristóteles mucho que decir, ya que precisamente a propósito del Bien platónico, la prudencia y la deliberación, la oportunidad aparece como un factor tremendamente importante en el plano de la ética. En efecto, la prudencia tiene que ver con las acciones humanas que son objeto de deliberación, pues sobre lo que no puede ser de otra manera no tiene sentido tal deliberación[535]. Como venimos diciendo, por lo tanto, nos movemos ahora en el terreno de lo práctico, de los bienes humanos y la búsqueda de la felicidad y la virtud. Pero, "*puesto que la palabra «bien» se emplea en tantos sentidos como la palabra «ser» (pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el intelecto (ὁ θεός καὶ ὁ νοῦς); en la de cualidad, las virtudes (αἱ ἀρεταί); en la de cantidad, la justa medida (τὸ μέτριον); en la de relación, lo útil (τὸ χρήσιμον); en la de tiempo, la oportunidad (καιρός); en la de lugar, la permanencia estable; y así sucesivamente), es claro que no podría haber una noción común universal y única*"[536]. Obviamente, no podemos aquí entrar a discutir un tema como la interpretación aristotélica de la filosofía platónica, ni la relación entre ambos pensadores, pero sí es cierto que el vocabulario que aquí encontramos no era en

---

[534] Diógenes Laercio, I, 79.
[535] Véase, Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1141b.
[536] *Ib*., 1096a.

absoluto ajeno al ateniense, pues se trata de muchos de los conceptos que vertebran sus diálogos. Es evidente que Aristóteles quiere rechazar la naturaleza unívoca del Bien presente en la filosofía platónica, pero aquí tan sólo hemos de destacar la importancia del concepto de la oportunidad, necesariamente ligado a la praxis y lo temporal.

Por otra parte, no hemos de pensar que Platón, aun estableciendo unos valores rígidos y universales que deben servir al filósofo como patrón de conducta, es profundamente consciente de la diversidad de las circunstancias y de la necesidad de deliberar y decidir en cada caso y en cada momento la manera de aplicar esos conocimientos universales. Esto, como decimos, constituye una de las principales preocupaciones del filósofo en la última etapa de su pensamiento, lo cual se hace especialmente evidente en el *Político*, donde Platón es capaz de distinguir entre aquellas artes que miden valiéndose del número una longitud o una velocidad y que, por lo tanto, pueden establecer un procedimiento estrictamente mecánico y de gran precisión, y aquellas otras "*que miden en relación con el justo medio* (*τὸ μέτριον*), *es decir, con lo conveniente* (*πρέπον*), *lo oportuno* (*καιρόν*), *lo debido* (*δέον*) *y, en general, todo aquello que se halla situado en el medio, alejado de los extremos*"[537]. Hallamos aquí la doctrina que considera que la virtud, o al menos, como en este caso, lo adecuado, consiste en encontrar el término medio entre el exceso y el defecto. Platón está discutiendo y analizando el arte de la medida, que puede descomponerse en las dos citadas partes. La segunda, como resultará evidente, parece requerir una inteligencia despierta y una cierta habilidad para comprender las circunstancias, guardando una relación mucho más estrecha con la praxis que la primera. Y es que, en este caso, la medida, el patrón o paradigma resulta ser un valor, en sentido ético, no cuantificable, sino que tiene que ver con la deliberación de la que habla Aristóteles: el sabio es quien posee muchos y variados conocimientos de carácter universal, pero el prudente es quien conoce lo particular y sabe actuar adaptándose y encontrando la manera más adecuada y virtuosa de hacerlo en función de las cambiantes circunstancias. Sin embargo, Platón, en su intento de dotar a la acción de las características estables de la *τέχνη*, parece querer aunar el saber universal con el particular: el filósofo, o quien alcance el conocimiento sirviéndose de los métodos descritos, alcanzará lo inteligible, recordará el Bien y la Belleza que contempló en su viaje junto a los dioses.

Pero, a pesar del sentido unívoco de estas expresiones que menciona Aristóteles, la diversidad de objetos y situaciones en los que ha de aplicarse hace necesaria la introducción de otro factor, que muy probablemente, si seguimos la distinción que citamos a propósito de Isócrates, depende de las condiciones innatas o más bien de la práctica y la experiencia, pero no de la enseñanza y los conocimientos universales, que nada nos dicen de las condiciones particulares. Incluso sobre lo útil, lo adecuado y lo conveniente puede haber un cierto saber universal, pero nadie, sino la práctica, enseñará al orador a saber cuándo hablar y cuándo callar. Aunque, por supuesto, no podemos pensar que esto es algo que escapaba a la inteligencia de Platón. En el *Político*, dado

[537] Platón, *Político*, 284e.

que la discusión no tiene que ver con una ciudad ideal, como en la *República*, sino con una real, las contingencias y situaciones desempeñan una función importante en las decisiones del gobernante, lo cual se pone de manifiesto si observamos que aquí no se menciona el Bien ni la Justicia, sino lo conveniente y lo oportuno, sin la consideración de los cuales no se alcanzará el verdadero arte de la política ni de la retórica[538]. El filósofo debe combinar su conocimiento de lo inteligible con una penetrante intuición y una atención a las contingencias, dado que la aplicación de lo general a lo particular es tremendamente complicada, ya que la infinita diversidad y las alteraciones de lo individual no se adaptan con facilidad al molde, a veces demasiado estrecho, de lo universal: "*la ley jamás podría abarcar con exactitud lo mejor y más justo* (*τό τε ἄριστον καὶ τὸ δικαιότατον ἀκριβῶς*) *para todos a un tiempo y prescribir así lo más útil para todos. Porque las desemejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de que jamás ningún asunto humano –podría decirse- se está quieto, impiden que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y en todo tiempo* (*περὶ ἁπάντων καὶ ἐπὶ πάντα τὸν χρόνον*)"[539]. Por eso la dialéctica, y la filosofía en general, a pesar de que Platón busca continuamente sus semejanzas con la *τέχνη* y los requisitos que ha cumplir para aproximarse a ella tanto cuanto sea posible, dista mucho de ser un procedimiento meramente mecánico. Muy al contrario, la consideración del momento exacto en que han de aplicarse tanto las leyes como los discursos, o todo aquello que sea universal o inteligible a lo particular constituye uno de los momentos más importantes del método filosófico y su puesta en práctica. Tal como aquí se explica, ninguna ley puede aplicarse en todos los casos y en todo momento, sino que, por ejemplo, el juez debe combinar su conocimiento de la Justicia con la atención y deliberación sobre las condiciones de cada caso, sobre la situación y el momento.

Haciendo una breve alusión al tema del mito que Sócrates expondrá a continuación, el filósofo comenta que todas las reglas enumeradas con anterioridad han de ser puestas en práctica en los discursos, las enseñanzas y los escritos, si es que se quiere proceder de acuerdo con los requisitos del arte. Griswold se pregunta qué papel puede desempañar el conocimiento de los tipos de alma cuando resulta imposible determinar quiénes van a ser los lectores[540]. Incluso en un discurso oral, la validez del procedimiento puede ponerse en duda cuando el auditorio sea muy numeroso, pues se ha de conocer el carácter de cada una de las almas por separado. Sin embargo, al menos por lo que respecta a los propios escritos de Platón, aun cuando no puede elegir a sus lectores, es fácil pensar que el filósofo puede decidir a quién desea dirigirlos, pues debería ser capaz de crear un discurso que resulte persuasivo a un tipo de alma concreto

[538] En la propia *República*, no obstante, encontramos alguna alusión a lo oportuno, así como una clara combinación de los tres factores señalados: la educación, que ocupa la mayor parte de la obra, la naturaleza, que determina la clase social a la que se pertenece, y la práctica: "*cuando más, mejor y más fácilmente se produce es cuando cada persona realiza un solo trabajo de acuerdo con sus aptitudes, en el momento oportuno y sin ocuparse de nada más que de él*" (370c).
[539] Platón, *Político*, 294a-b.
[540] Griswold, C. L., *Self-Knowledge in Plato's* Phaedrus, op. cit., 194-195.

y elegido previamente a la elaboración del escrito. Y suponemos que Platón desea persuadir preferentemente a las almas con un cierto carácter filosófico, aunque sobre esto volveremos más adelante[541].

Para concluir esta sección, citaremos un pasaje de la última página de la obra ya citada de Marina McCoy: "*La atención de Sócrates al* kairós*, al momento apropiado, y la manera en que habla, muestran su comprensión de la naturaleza aplicada del conocimiento humano. Si el* kairós *incluye un sentido de improvisación acerca de cómo se responde al auditorio, entonces Sócrates es un maestro de la improvisación (...) Sócrates habla con sus interlocutores como si tanto el descubrimiento de las verdades eternas fuera de nosotros como la atención a la persona individual que tiene enfrente fuesen ambos de la máxima importancia. En otras palabras, la atención al* kairós *refleja su amor e interés por su interlocutor. Su uso de la retórica, sin embargo, no está orientado a la persuasión destinada a que el interlocutor crea en él, sino a dirigirlo hacia el amor y la búsqueda de las Formas (...) La retórica filosófica puede entenderse, así pues, como el puente entre las Formas eternas e inmutables y el conocimiento parcial y limitado de la verdad, característico de la condición humana*"[542]. Toda *τέχνη* puede entenderse y traducirse como un saber hacer, pues, si bien es cierto que Platón, especialmente en sus primeras obras, destaca su necesario vínculo con la *ἐπιστήμη*, también ahora pone todo su énfasis en la fase del «hacer», en las particulares condiciones que impone el lugar, la situación, el momento.

CONTRA LA RETÓRICA CLÁSICA

Habiendo expuesto con claridad su punto de vista, Sócrates vuelve una vez más sobre la retórica y los oradores de su tiempo. El camino a seguir, tal como se ha propuesto en la conversación, supone un rodeo demasiado largo que la mayoría no considera necesario para lograr la persuasión. Basta con el conocimiento de las opiniones y pasiones del vulgo para convencerlo de lo que se quiera, haciendo uso de los trucos y procedimientos que con tanta claridad se exponen en los manuales de retórica. Es cierto que en ningún momento Sócrates duda de la verdad de tal afirmación, más aún cuando Platón considera que el maestro fue víctima de un proceso en el que el jurado quedó convencido de algo que no se correspondía con la realidad gracias a la habilidad de los oradores que intervinieron en su contra. No hay ninguna necesidad de ocuparse de asuntos como el bien y la justicia, "*pues en los tribunales a nadie le interesa lo más mínimo la verdad sobre estas cuestiones, y sí, en cambio, lo que induce a persuasión* (*τοῦ πιθανοῦ*)*. Y esto es lo verosímil* (*τὸ εἰκός*)*, y a ello debe prestar atención quien vaya a hablar con arte. Pues ni aún se deben decir en ocasiones los*

[541] En un estudio ya mencionado (Dorter, K., "The method of division and the division of the *Phaedrus*", op. cit., pp. 259-273), se destaca la importante función que desempeña el *kairós* en la concepción platónica de la *téchne*, considerando además que la falta de atención a las circunstancias y los lectores de la que adolece necesariamente un texto escrito constituye el principal motivo de la crítica del filósofo.
[542] McCoy, M., *Plato on the rhetoric of philosophers and sophists*, op. cit., pp. 195-196.

hechos, en caso de que no hayan ocurrido de un modo natural, sino las probabilidades, y eso tanto en la acusación como en la defensa"[543]. Y es que, si la retórica o el arte de la palabra consiste sencillamente en una suerte de *ψυχαγογία*, entonces se ha de reconocer que los sofistas son maestros y poseen esta *τέχνη*, ya que la persuasión del auditorio es precisamente lo que les confiere su fama. Sin embargo, ya hemos dicho que una de las cuestiones fundamentales de la retórica y de toda palabra es la consideración del interlocutor o el auditorio, pues el orador debe seleccionar a quién quiere dirigir su discurso, conociendo previamente qué tipo de alma se verá afectado por el mismo en mayor medida. Por eso, ha de destacarse la opinión platónica de que los sofistas son capaces de convencer a las mayorías, pues de ahí es de donde emanará el poder o el dinero, o lo que sea que se pretenda en cada caso concreto. Para tal propósito, como tantas veces se ha repetido, las apariencias y lo verosímil resultan mucho más útiles que la propia verdad. En el ejemplo de los tribunales, se trata de convencer al jurado mediante los recursos más apropiados lo cual, en ocasiones, supone el empleo de semejanzas y similitudes engañosas en lugar de la verdad. Y es que, por desgracia, no siempre lo real y verdadero es lo más fácil de creer, pues las cosas no siempre ocurren de acuerdo con lo predecible y lo probable.

Aquí Platón, con su descripción de la retórica de su tiempo y la mención de Tisias[544], se está oponiendo a toda una tradición oratoria que había prevalecido durante siglos. Lo importante es la persuasión y no la verdad, mientras lo verosímil no es otra cosa que la opinión de la mayoría. El filósofo quiere ejemplificar el procedimiento de la retórica clásica y para ello recurre a un caso judicial sencillo en el que se muestran con claridad las estrategias a seguir. Ninguna de las partes implicadas ha de acudir a la exposición de los hechos, de lo que realmente ocurrió, sino a aquello que consideren que resultará creíble al jurado. Si un hombre fuerte y cobarde acusara a otro, débil pero valiente, de haberle golpeado, ninguno de los dos debería recurrir a la verdad para hacerse con la victoria, dado que el jurado, en virtud de las meras apariencias, de la condición física de los implicados, percibirá con rapidez la extrañeza del asunto, pues no es natural pensar que el débil sea capaz de golpear al fuerte. Por eso, teniendo en cuenta tal circunstancia, el primero argumentará que, estando solos, no es posible que sucediera tal cosa, ya que alguien con escasa fuerza no puede enfrentarse a quien le es superior, mientras el otro argumentará que fueron varios hombres quienes les atacaron, con la intención de conseguir que su versión resulte más verosímil. Se insinúa, en consecuencia, tanto la habilidad y el método de los oradores como la superficialidad habitual en el dictamen del jurado, muy poco preparado para la tarea que se le encomienda.

Aunque aquí Platón no lo mencione, sabemos bien por el *Gorgias* que, en primer lugar, este tipo de persuasión sólo puede ejercerse sobre los ignorantes, los que no son

---

[543] Platón, *Fedro*, 272d-e.

[544] Tisias pasa por ser uno de los inventores de la retórica en Grecia. No puede decirse con certeza si fue él o Córax, pues no está claro si en realidad eran la misma persona o si éste era el maestro de aquél, tal como quizá puede inferirse de las palabras de Platón.

expertos en el asunto del que se habla, pues ningún orador, por muy hábil que sea, podrá convencer a un médico de algo falso en cuestiones de salud, por ejemplo. En segundo lugar, y como conclusión definitiva a la discusión en torno al arte de la palabra, Sócrates dirige las siguientes palabras al que, posiblemente, fue el inventor de la retórica: "*Oh Tisias, desde hace un rato, antes incluso de que tú comparecieras, venimos diciendo que esa noción de lo verosímil se produce en el vulgo precisamente por la semejanza con la verdad* (δι ʼ ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς). *Y las semejanzas, acabamos de exponer, es siempre el conocedor de la verdad el que mejor las sabe encontrar. De manera que, si dices otra cosa sobre el arte de la palabra, te escucharemos, y si no, prestaremos crédito a eso que hace un momento exponíamos de que, a no ser que se enumeren las naturalezas de los que van a componer el auditorio, y se tenga la capacidad tanto de dividir en especies las realidades, como de abarcarlas una por una en una sola idea, jamás se llegará a tener el dominio, en lo que es posible para un hombre, del arte oratoria. Y lo dicho nunca se podrá adquirir sin gran esfuerzo. Y no es el hablar y el negociar con los hombres aquello por lo que debe poner el hombre sensato ese esfuerzo, sino el poder decir cosas gratas a los dioses* (τοῦ θεοῖς κεχαρισμένα μὲν λέγειν δύνασθαι)*, y el obrar en todo, según sus fuerzas, del modo que les es grato*"[545]. Sobre la primera parte de este texto, poco se ha de decir ya, puesto que se repite la idea sobre la capacidad del orador para persuadir: el conocedor de la verdad es quien mejor podrá presentar lo verosímil, por lo que el retórico bien instruido es quien mejor podría convencer, mentir y engañar, si ese fuera su propósito. Encontramos también una recapitulación del método dialéctico que todo buen orador debe emplear, consistente en el conocimiento de las realidades de las que se habla, tanto las especies que la componen como la unidad de las mismas, a lo cual ha de unirse el discernimiento de los diferentes caracteres de quienes componen el auditorio, con el propósito de poder ofrecer el discurso que resulte más persuasivo a los mismos. Una vez más, Platón desea hacer evidente la necesaria implicación de retórica y dialéctica, al tiempo que rechaza a los oradores que se sirven simplemente de opiniones, semejanzas y verosimilitudes al margen de la verdad.

Lo más interesante, en mi opinión, del párrafo citado más arriba, es probablemente la mención que Sócrates hace de lo divino. Recordando de nuevo el juicio en el que el maestro fue condenado, se hace evidente que el propósito del filósofo no ha de consistir en complacer a los hombres, en otorgarle, como los sofistas, un placer pasajero que los aleje de la sabiduría por medio de engañosas palabras. La fama, el dinero y la adulación son recompensas deseadas por aquellos que no conocen dónde radica la verdadera virtud ni los beneficios que reporta al alma, que es precisamente lo que a Sócrates siempre le preocupó. En su defensa, podría haber construido un discurso que agradase a quienes le juzgaban, consiguiendo así su liberación, a costa de la defensa de la verdad y de su propia alma, que jamás quiso corromper. Sin embargo, por lo que aquí leemos, nos encontramos ya ante un personaje que parece más propiamente

---

545 Platón, *Fedro*, 273d-e.

platónico que socrático, cuando afirma que su pretensión es la de ser grato a los dioses[546]. Es cierto, y en el mismo *Fedro* lo hemos comprobado, que aquí puede entenderse que existe una alusión al daimon, pues Sócrates nunca duda en seguir las indicaciones de esa señal divina, con independencia de las consecuencias inmediatas de sus acciones, de las opiniones de sus conciudadanos al respecto. Sin embargo, parece más evidente el vínculo de lo que aquí se dice con la ya mencionada semejanza con lo divino (*ὁμοίωσις τῷ θεῷ*), que Platón establece como suprema aspiración del filósofo en la *República* y el *Teeteto*[547], y también en las *Leyes*, donde el filósofo revierte el relativismo de Protágoras, afirmando que "*Dios debería ser la medida de todas las cosas*"[548], siendo así coherente con sus planteamientos anteriores y estableciendo una vez más que la conducta y el pensamiento humanos deben estar sujetos a un patrón o paradigma estable y no a las cambiantes pasiones y los deseos de quienes desconocen la realidad de las cosas, así como el camino más seguro y estable para alcanzar la felicidad. "*Pues, al decir de los más sabios que nosotros, Tisias, no debe ejercitarse el hombre con seso, salvo de un modo accesorio, en complacer a sus compañeros de esclavitud, sino en complacer a unos amos que son buenos y están hechos de buenos elementos*"[549]. El texto, sin duda, recuerda también a los pasajes de la *República* donde el filósofo establece la necesidad de la bondad de lo divino[550], de acuerdo con Jenófanes y en contra de los relatos homéricos y trágicos, así como a las tranquilizadoras palabras del *Fedón*, de clara herencia órfico-pitagórica, según señala Friedländer[551]. Una vez más, Platón establece la necesidad de una medida fija y estable para nuestras acciones: el filósofo y el hombre virtuoso han de guiarse por el bien y no por las opiniones de sus compañeros de esclavitud. Y esto ha de ser así tanto en la vida cotidiana como en todo lo demás, de la misma manera que en el arte de hablar y escribir, de la palabra, en el que se ha de buscar la verdad, la semejanza con lo divino y no hacer como Lisias, según nos cuenta Fedro, quien probablemente se abstendría de escribir de tal modo por su amor a la reputación (*φιλοτιμία*)[552], cuando lo que se ha de amar es la verdad y el saber, lo cual, obviamente, no es otra cosa que filosofía.

[546] Christina Schefer ("Rhetoric as part of the initiation into the mysteries: a new interpretation of the platonic Phaedrus", en Michelini, A. (ed.), *Plato as author: the rhetoric of philosophy*, Boston, Brill, 2003) considera que esto es lo que el *Fedro* nos propone y aquello a lo que debe entregarse el filósofo. Además, los grandes misterios, en analogía con los ritos de Eleusis, se equiparan a las doctrinas no escritas, que requieren una iniciación, en contraste con la rápida persuasión que puede ejercer un discurso escrito. En esta interpretación de carácter místico, se conectan las doctrinas del *Banquete* y el *Fedro*, obras en las que podemos encontrar por doquier el lenguaje extático y religioso, que no sería tan metafórico como suele pensarse.
[547] *República*, 613b, y *Teeteto*, 176a-b.
[548] Platón, *Leyes*, 716c.
[549] Platón, *Fedro*, 273e-274a.
[550] Platón, *República*, 377c-380c.
[551] Friedländer, P., *Plato*, op. cit., vol. III, p. 239. Platón, *Fedón*, 62b: "*No obstante, me parece que, a mí al menos, Cebes, que no dice sino bien esto: que los dioses son los que cuidan de nosotros y que nosotros, los humanos, somos una posesión de los dioses. ¿O no te parece a ti así?*".
[552] Platón, *Fedro*, 257c.

EL NACIMIENTO DE LA ESCRITURA

Con esta magnífica conclusión se pone fin a la discusión en torno al arte y la falta de arte en los discursos, pues Fedro y Sócrates tienen ya suficientemente claro lo que se debe o no hacer para escribir correctamente. "*En cambio, en lo relativo a la conveniencia* (εὐπρεπείας) *o inconveniencia del escribir, queda por decir cómo, según la manera en que se haga, puede ser algo que esté bien o mal*"[553]. De nuevo nos advierte Platón sobre algo que ya había mencionado al inicio de la conversación: que el hecho de escribir, en sí mismo, no debe ser considerado como algo bueno o malo, sino que todo depende del empleo que se haga de la escritura, tal como se va a explicar detalladamente a continuación. En cualquier caso, y anticipándonos a las opiniones que citaremos en adelante, me gustaría tan sólo destacar el hecho de la dicotomía que se plantea: algo tan sencillo como que Platón está aquí afirmando que la escritura puede ser algo inconveniente, pero también conveniente. Sería interesante tener esto en cuenta en la discusión que ahora se va a iniciar puesto que, a pesar de la gran cantidad y a veces calidad de los comentarios al respecto, el texto platónico ha de ser nuestro principal punto de referencia.

Hasta ahora se ha estado examinando cómo debía ser un discurso, en cuanto a su estructura y contenido, para ser escrito o elaborado con arte. Sin embargo, ahora parece que la atención se dirige hacia quien compone los discursos mismos, siendo él y no éstos, quien ha de saber cómo complacer a los dioses. Por eso, de nuevo, la consideración se orienta hacia el cuándo, en qué circunstancias y con qué propósitos se debe y no se debe escribir. Por tanto, es algo que ahora atañe al redactor y no estrictamente a lo redactado aunque, como en la conversación anterior, ambos están necesariamente implicados.

Antes de exponer y analizar el sugerente relato socrático, cuyo contenido ha sido y seguirá siendo fuente de inagotables discusiones, conviene que nos fijemos en algunos detalles enormemente interesantes que han sido destacados por los estudiosos del *Fedro* platónico. En primer lugar, es destacable la distinción de Griswold[554], quien dirige nuestra atención al último pasaje que hemos citado, a propósito de la diferente perspectiva desde la que se afronta ahora un asunto sobre el que se viene discutiendo desde que se pronunciaran los tres discursos. Y es que, mientras hasta ahora se han establecido las normas del discurso, del arte de la hablar, esto es, la τέχνη ῥητωρική, ahora no se debate lo que concierne al aspecto técnico, sino a la finalidad, al τέλος. Aunque se recapitularán al final de la obra, los elementos que ha de incluir un discurso para estar correcta o artísticamente compuesto se han analizado suficientemente. Pero resta decidir cuándo resulta conveniente, cuándo complace a los dioses y repercute en beneficio del alma de quien lo compone y de quien lo lee o escucha. Y es ésta, además, una distinción que será muy útil para discernir los roles que desempeñan los dos

[553] *Ib*., 274b.
[554] Griswold, C. L., *Self-Knowledge in Plato's* Phaedrus, op. cit., pp. 202-203.

personajes implicados en el relato, pues ambos extraen diferentes consecuencias de un mismo invento por los puntos de vista desde los cuales lo interpretan.

Puesto que Fedro no es capaz de decidir cuándo cumplir aquel propósito de complacer a los dioses, ya que se ha hecho evidente que no se debe escribir por la mera búsqueda de fama y poder, como ocurre en muchos casos, será Sócrates quien busque solución a este problema: "*Puedo al menos contarte una tradición que viene de los antiguos, pero lo que hay de verdad en ella sólo ellos lo saben. Con todo, si por nuestras propias fuerzas pudiéramos descubrirlo, ¿nos íbamos a preocupar ya más de lo que se figuran los hombres?*"[555]. Una vez más, la búsqueda compartida de la verdad, y también el reconocimiento de la misma en el seno del alma, se sitúan en un nivel superior al de las opiniones humanas y de la sabiduría de los antiguos, la cual, de nuevo, sirve a Sócrates de inspiración para su mito. El relato, como casi siempre, es descrito como una herencia ancestral, a pesar de que, como ocurría en el caso de las cigarras, el mito parece ser una clara invención platónica que, por otra parte, constituye una de las narraciones más decisivas, inteligentes y hermosas de cuantas encontramos en los diálogos. No obstante, como ocurría en el caso del mito de Prometeo del *Protágoras*, Sócrates extraerá sus propias conclusiones de la historia que relata.

La historia comienza en una época ancestral, en la que aún no habían aparecido todos los avances técnicos con los que los griegos contaban. Sócrates nos sitúa en la ciudad egipcia de Naucratis, en la que se decía que residía el dios al que estaba consagrado el pájaro conocido como Ibis: "*Su nombre es Theuth y fue el primero en descubrir no sólo el número y el cálculo, sino la geometría y la astronomía, el juego de damas y los dados, y también las letras* (*γράμματα*). *Reinaba entonces en todo Egipto Thamus que vivía en esa gran ciudad del alto país a la que llaman los griegos la Tebas egipcia, así como a Thamus le llaman Ammón. Theuth fue a verle y, mostrándole sus artes, le dijo que debían ser entregadas al resto de los egipcios*"[556]. Así pues, en esta presentación del mito se nos muestran dos personajes, que discutirán acerca de la conveniencia de todos los inventos. Y, al margen del carácter lúdico de los últimos, hemos de señalar el hecho de que los primeros inventos, el número y el cálculo (*ἀριθμόν τε καὶ λογισμὸν*), así como la geometría y la astronomía (*γεομετρίαν καὶ ἀστρονομίαν*), son considerados por Platón como excelentes herramientas para la vida humana, modelo a seguir en cuanto a su precisión y remedios contra las falsas apariencias y opiniones, tal como se aprecia de manera especialmente clara en *República* y *Filebo*[557]. Siendo así, no hemos de perder de vista que las artes aquí presentadas son consideradas por el filósofo, y con razón, como instrumentos que contribuyeron de manera decisiva al progreso de la civilización, siendo además importantes para la propia filosofía, como tantas veces se ha puesto de manifiesto. Si pensamos además en los primeros pensadores de occidente, sobresale a este respecto la figura de Tales de Mileto, quien ejemplifica a la perfección las artes aquí presentadas,

[555] Platón, *Fedro*, 274c.
[556] Platón, *Fedro*, 274c-d.
[557] Véase, *República*, 602d, y *Filebo*, 55d-e, y compárese este catálogo con el pasaje de *Filebo*, 56e-57a.

por servirse del número y el cálculo, siendo uno de los primeros y más eminentes geómetras y astrónomos, pues se le atribuyen teoremas matemáticos, así como predicciones y teorías acerca de las estrellas y el universo[558].

Pero además del contenido, hemos de prestar atención al contexto en que Platón quiere situar esta escena, que, por supuesto, está muy lejos de ser una mera trivialidad sin significado. Y es que entre el dios y el rey egipcios existe una serie de contrastes que no debemos pasar por alto. Ronna Burger destaca las diferencias entre lo que ambos personajes representan: "*La interpretación del diálogo mítico que Sócrates transmite, depende así de la identificación simbólica de Egipto con lo antiguo y Grecia con lo moderno. Los egipcios rinden culto a lo muerto, los griegos a lo vivo. La memoria egipcia es vetusta y antigua, mientras todo es joven en el alma griega. El hombre sabio de Egipto es el sacerdote, en Grecia es el filósofo. La «especie» egipcia es amante del dinero, la griega amante de aprender. Los dioses egipcios se representan como animales, los griegos como hombres. El monarca egipcio es un dios, el gobernante griego un hombre. Egipto es un solo imperio, Grecia una colección de ciudades. La ley egipcia se considera inmutable, un código divino, la ley griega una creación de la razón humana. El significado político y filosófico de la distinción simbólica entre Egipto y Grecia se refleja, no accidentalmente, en la naturaleza característica de sus artes de la escritura. Los egipcios respetan sus escritos sagrados, los griegos respetan el discurso vivo. La escritura jeroglífica egipcia puede ser entendida como una imitación directa de los objetos que representan, el alfabeto griego debe entenderse como la representación del discurso oral*"[559]. Las distinciones son verdaderamente significativas, y responden con fidelidad a las diferentes actitudes de los personajes ante la invención de la escritura. La autora comenta además otra interesante analogía, la que relaciona los personajes del diálogo narrado por Sócrates con el conocido mito de Prometeo, en el que éste entrega a los hombres las artes creadas por los dioses, aunque sin el consentimiento de los mismos ni de Zeus, a pesar de lo cual las similitudes con este tradicional relato griego son muchas.

Por otra parte, esta comparación no va del todo desencaminada si se tienen en cuenta lo que simbolizan ambos personajes. Veremos que, como en el caso de Prometeo, el hombre se rebela, de algún modo, contra la divinidad, lo cual, en el caso griego, supondrá un castigo severo por tal atrevimiento. En el caso del mito egipcio, en cambio, encontramos, en cierto modo, una inversión de papeles. Theuth, el dios inventor que ofrece sus creaciones a los humanos, es considerado por los egipcios como el escriba de los dioses, el inventor de la escritura, el escritor de la verdad y señor de las divinas palabras, y se corresponde con el dios griego Hermes quien, como es sabido, se relaciona estrechamente con la comunicación entre lo divino y lo humano, y con los inventos. Por su parte, Thamus, a quien se llama generalmente Ammón, no es tan sólo un rey, sino al mismo tiempo una poderosa divinidad que se corresponde con el griego Zeus, y a quien se conoce con los epítetos de «el oculto» y «padre de todos los vientos».

---

[558] Véanse los fragmentos, DK 11 A 1, 5, 6, 9, 10, 20 y 21.

[559] Burger, R., *Plato´s Phaedrus. A defense of a philosophical art of writing*, op. cit., p. 93.

Así, Thamus ha de entenderse como un dios con capacidad para juzgar las acciones de Theuth, pues ya en el *Filebo* se dice de él que es "*un dios o un hombre divino*"[560], mientras el dios inventor cumple más bien una función demónica, intermediaria. Griswold señala[561] que ya en la palinodia Sócrates había mencionado a Zeus como guía y patrón de la filosofía, advirtiéndonos así de la función filosófica que va a desempeñar ahora Thamus.

Sin duda, son muchos los contrastes y las ambigüedades con que nos vamos a enfrentar de aquí en adelante. Sócrates, en esta segunda parte del *Fedro*, en la que se está discutiendo el arte de la palabra, quiere presentar una concepción radicalmente nueva, basada en métodos y conocimientos filosóficos, por oposición al proceder habitual, alejado del conocimiento y centrado en la manipulación de las pasiones del auditorio con vistas a la obtención de un beneficio particular. Y así, el propio Tisias es citado como el iniciador de esta práctica, frente a la cual el filósofo desea establecer un nuevo camino para la retórica. Pero, frente a esta novedad, el relato de Sócrates se remonta de nuevo a un pasado ancestral, al igual que en la palinodia, a propósito de la rememoración de lo inteligible, se nos retrotrae a un tiempo pasado y muy lejano, en el que el alma viajaba junto a los dioses, no habiendo aún caído en el cuerpo. En cualquier caso, parece claro que Sócrates se identificará, como representante de la filosofía, con las opiniones y pareceres de Thamus, pues juzga las artes e inventos desde una perspectiva que le resulta muy familiar; todo lo cual, sin duda, ha sido premeditado y elaborado por la genialidad platónica, que conecta así el gran discurso socrático con esta parte de la discusión, aludiendo también ahora a la importancia decisiva de la memoria: "*Preguntóle entonces Thamus cuáles eran las ventajas que tenía cada una y, según se las iba exponiendo aquél, reprobaba o alababa lo que en la exposición le parecía que estaba mal o bien. Muchas fueron las observaciones que en uno y otro sentido, según se cuenta, hizo Thamus a Theuth a propósito de cada arte, y sería muy largo el referirlas. Pero una vez que hubo llegado a la escritura, dijo Theuth: «este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y aumentará su memoria. Pues se ha inventado como remedio de la sabiduría y la memoria* (*μνήμης τε γάρ καὶ σοφίας φάρμακον*)*»*"[562]. Como se ve, la mención de los dioses, la memoria y el recuerdo, en un contexto claramente mítico, nos recuerdan sin duda al discurso de retractación de Sócrates. No obstante, hemos de centrarnos ahora en el asunto que aquí se debate, recordando asimismo la distinción que comentamos más arriba: Theuth representa claramente el arte, la *τέχνη*, desde un plano que podemos calificar sin reparos como estrictamente técnico. Frente a esta perspectiva se encuentra la de Thamus, que se sitúa en un plano moral desde el cual enjuicia los inventos de aquél, preocupándose por el *τέλος*, el fin de las artes, las consecuencias positivas y negativas que generará para los hombres el uso de la escritura.

---

[560] Platón, *Filebo*, 18b-c.
[561] Griswold, C. L., *Self-Knowledge in Plato's* Phaedrus, op. cit., pp. 282-283.
[562] Platón, *Fedro*, 274d-e.

Una vez más, hemos de retornar al *Gorgias*, donde se pone de manifiesto mejor que en ningún otro lugar la oposición entre lo técnico y lo moral. El famoso sofista, maestro de retórica, pretende independizar estos ámbitos, aduciendo como ejemplo el del luchador, pues si éste agrediera a sus parientes y amigos no habría de culparse a quien le enseñó a luchar, sino a él mismo, ya que ha hecho un mal uso de lo que aprendió de otro. En aquel contexto, la discusión tiene que ver con el poder de la retórica, capaz de persuadir sobre cualquier asunto sin necesidad de un conocimiento sólido acerca de aquello sobre lo cual persuade. Y Sócrates se encarga de mostrar al sofista y sus seguidores que la moral no puede desligarse de ningún procedimiento, y que lo que ellos enseñan se basa igualmente en una serie de postulados de carácter ético, como muy bien mostrarán Polo y Calicles en las consiguientes conversaciones. En el caso del luchador, es evidente que el maestro enseñará a su alumno cómo defenderse y atacar en los combates y ante los enemigos y que no puede hacerse un uso neutral de ningún arte, ya que toda acción o producción se realiza con vista a un fin, que no puede ser independiente del procedimiento mismo, por más que las cuestiones relacionadas con la justicia estén más claramente entrelazadas con los asuntos morales. No hemos de olvidar que el propio Sócrates era un experto en el empleo de la analogía entre lo técnico y lo moral, con sus constantes referencias a artesanos y navegantes, al mismo tiempo que el propio Platón pretende en ocasiones que la filosofía obtenga la misma objetividad y precisión que la mayoría de las artes que en su tiempo estaban floreciendo y avanzando de manera espectacular, especialmente gracias al empleo del cálculo y la matemática[563].

Por otra parte, en el texto citado más arriba encontramos ya una de las claves desde las cuales interpretar el mito que aquí presenta Platón y que también tiene que ver con el carácter y comportamiento de los personajes, pero en este caso de los protagonistas del diálogo, Fedro y Sócrates, y de manera similar a la advertencia a la cual nos referimos a propósito del mito de las cigarras. Es Thamus quien se encarga de dictaminar la conveniencia de los inventos de Theuth, de la misma manera que Sócrates ha juzgado el texto de Lisias y establecerá la conveniencia e inconveniencia de escribir, frente a un joven entusiasta como Fedro, que sin duda acepta las novedades sin demasiada reflexión, aunque es cierto que poco a poco el ahora compañero de Sócrates va cambiando su postura inicial, lejos ya de la ingenuidad de su discurso en el *Banquete*, acercándose así progresivamente a la filosofía. Naturalmente, un hombre reflexivo y juicioso como el maestro de Platón no es de aquellos que aceptan un regalo sin meditar acerca de la conveniencia del mismo, yendo siempre más allá de la utilidad pasajera y la apariencia tentadora. Y es que, aunque a primera vista no lo parezca, los inventos de Theuth no pueden considerarse perfectos y útiles para los humanos en cualquier situación y condición, como se mostrará de manera ejemplar con las letras y la escritura. De algún modo, y aunque nos hemos referido al pasado remoto en que el autor sitúa la mayoría de sus mitos, es obvio que lo que se pretende es la extracción de una

[563] Sobre este asunto puede verse el capítulo "Paradojas de la moral concebida como «techne»", en Vives, J., *Génesis y evolución de la ética platónica,* op. cit., pp. 38-93.

enseñanza y una extrapolación de lo narrado a la experiencia personal y a la situación en que cada uno se encuentra. Y la lejanía aparente de las circunstancias de la narración se transforma en cercanía para el lector contemporáneo[564] de Platón quien, como hemos repetido y discutido, debió redactar esta obra muy probablemente entre los años 370 y 368 a. C., en una época en la que, por establecer una relación con el mito egipcio, los griegos han aceptado ya los dones de Theuth, sin que haya existido una reflexión profunda acerca de las consecuencias de los mismos, de las implicaciones y los inconvenientes que pueden esconderse detrás de algo cuyos beneficios son tan evidentes que nublan precisamente la percepción de los perjuicios. Por eso hemos de detenernos en la consideración de las circunstancias en las cuales tiene lugar la crítica platónica de la escritura.

ORALIDAD Y MEMORIA

Es obligado dedicar unas palabras a la principal obra de Eric Havelock, quien hace ya bastantes años sorprendió a los historiadores y filósofos con una tesis novedosa y tremendamente útil para situar a Platón en su contexto cultural. Nuestras consideraciones al respecto, por otra parte, conciliarán las principales afirmaciones de Havelock[565] con algunas críticas que estudiosos posteriores han realizado a su obra, especialmente el profesor Giovanni Reale[566], quien también se ha ocupado con detenimiento de esta cuestión. Havelock afirmó que Platón vivió en una época en la que estaba teniendo lugar una transición de la cultura oral a la escrita, lo cual constituyó una auténtica revolución, tanto a nivel social como filosófico. La primera parte de su obra resulta especialmente lúcida, pues pone manifiesto las técnicas que empleaban los poetas y rapsodas para conservar la tradición y todo lo que ello implicaba a nivel intelectual. Pero antes de exponer estas tesis, analizando su influencia e importancia en relación con el planteamiento platónico que aquí nos ocupa, son necesarias algunas consideraciones previas.

La autora que más y mejor parece haber estudiado la relación entre oralidad y escritura en la Grecia de los siglos V y IV a. C., ha sido Rosalind Thomas[567], quien ofrece múltiples e interesantes análisis de la situación cultural de aquella época, en relación con la alfabetización y el empleo de la técnica oral. En primer lugar, como señala, es conveniente aclarar, aunque sea de modo breve, a qué se quiere hacer

---

[564] Obsérvese la semejanza con los siguientes versos de Esquilo en *Prometeo encadenado*, V, 459-462:
Y después descubrí el número,
el más excelente de los inventos
y la combinación de los signos (*γραμμάτων*)
memoria de todas las cosas,
madre laboriosa de las musas.

[565] Havelock, E. A., *Prefacio a Platón*, op. cit.

[566] En su obra: Reale, G., *Platón: En búsqueda de la sabiduría secreta*, op. cit.

[567] Véanse sus obras: Thomas, R., *Oral tradition and written record in classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; y, sobre todo: *Key themes in ancient history: Literacy and orality in ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

referencia cuando se habla de «oralidad y escritura», o de «cultura oral o escrita», pues es evidente que con estas expresiones se quiere denotar tanto la tecnología de la comunicación que se emplea como la mentalidad que va necesariamente asociada a aquélla. Lo oral es, obviamente, todo aquello que se asocia al sonido, a la palabra pronunciada y emitida por la boca y que puede ser escuchada. No obstante, y siguiendo a Havelock, el empleo que aquí hacemos del término oralidad, pretende designar aquella tecnología de la comunicación que se empleaba en la Grecia antigua cuando aún no se había inventado la escritura, o al menos estaba restringida a un grupo tan reducido que no puede considerarse como fenómeno social y cultural. Todo esto, por supuesto, supone en cierto modo una simplificación, pues evidentemente hay que distinguir diferentes niveles, lugares y periodos cuando se habla de cultural oral, siendo además importante distinguir entre la comunicación y la composición estrictamente orales, especialmente por cuanto se refiere a las extensas y complejas tradiciones que se transmiten, por ejemplo, por medio de los poemas homéricos. Pero, por otra parte, resulta aún más complejo hablar de escritura, de cultura escrita o letrada, puesto que implica adentrarse en un proceso gradual en el que los diversos sectores de la población atraviesan muy distintas fases tanto en diferentes momentos como a un tiempo. Hay que señalar también el hecho de que la cultura escrita implica dos caras, dos habilidades eternamente emparentadas, como son la lectura y la escritura, lo cual nos induce a pensar que no todos los que sabían leer podían escribir y también que había diferentes niveles de capacidad lectora, pues muchos conocían las letras y podían descifrar frases breves, siendo, por el contrario, incapaces de leer una obra de cierta extensión. Todas estas advertencias las encontramos en la obra de Thomas, quien además señala la notable diferencia existente entre ser capaz de decodificar un texto sílaba por sílaba y pronunciarlo ante un auditorio y la habilidad para leer un texto y comprenderlo en silencio y a solas[568].

Con todo esto lo que pretendo es, en primer lugar, ofrecer al lector algunas distinciones y precisiones que serán útiles de aquí en adelante; y, en segundo, dejar claro que el asunto es extraordinariamente complejo, no pudiendo ser objeto independiente de estudio, sino tan sólo un complemento de nuestra indagación en torno a la obra platónica, por lo cual, a pesar de nuestros intentos, se cometerán errores y se utilizarán generalizaciones que quizá no sean del todo adecuadas a la realidad del asunto, los cuales, por supuesto, se intentarán minimizar en la medida de lo posible.

Remontándonos a los orígenes de cuanto hemos podido saber, encontramos el primer momento de la tecnología de la comunicación escrita en la cultura micénica, entre los años 1500 y 1100 a. C., en la cual se empleaba para realizar algunas inscripciones la escritura silábica conocida como Lineal B. Sin embargo, parece que el alfabeto griego fue una adaptación del fenicio y se introdujo en Grecia, probablemente, a principios del siglo VIII[569], aunque tardó mucho tiempo en ser empleado con

[568] Thomas, R., *Key themes in ancient history: Literacy and orality in ancient Greece*, op. cit., pp. 9-10.
[569] Sobre este tema existe cierta controversia, tal como comprobamos en una extensa y detallada nota en la que Havelock describe y analiza la polémica (*Prefacio a Platón*, op. cit., pp. 60-62).

frecuencia. Entre los años 700 y 500 la escritura se usaba para inscripciones privadas, propósitos religiosos e incluso la fijación de algunas leyes. Muchos de los más conocidos sabios de la antigüedad fueron principalmente legisladores, encontrando en las letras la solución a conflictos que anteriormente carecían de una base para su solución. "*En el νόμος escrito, o en los γράμματα como también se dirá, encuentran aquellos hombres un remedio decisivo de las discordias civiles. Son estas leyes, con su aureola de majestad, las míticas leyes que le hablan a Sócrates en el célebre pasaje del* Critón*; aquellas por las que morirá aun a sabiendas de morir injustamente*"[570]. Sin embargo, todavía en aquella época la vida cotidiana se desarrollaba sin la utilización de la escritura. La publicación de obras literarias de forma más o menos frecuente debe datarse en torno a finales del siglo V. Parece ser que fue precisamente Pericles el primer político que llevaba consigo un escrito en sus intervenciones públicas, pues hasta entonces los oradores tan sólo hacían uso de la palabra memorizada y pronunciada, siendo la retórica, como bien sabemos, una parte fundamental de la cultura, la sociedad y la política griegas.

En otro orden de cosas, hace ya muchos años que se puso en evidencia el método oral de composición de los primeros textos escritos conservados, de las obras de Homero, gracias al excepcional estudio de Milman Parry[571]. Aquél es calificado, sin discusión, como uno de los más grandes poetas de la antigüedad. Sin embargo, su obra debe considerarse también en gran medida como producto de una larga tradición que fue preservando y configurando sus extraordinarios relatos. El análisis que Parry realizó de los epítetos en los versos homéricos muestra la necesidad de introducirlos como fórmulas, como indispensables herramientas mnemotécnicas, que permitan a los aedos y rapsodas recordar secuencias de versos y también facilitarles la tarea de improvisar y reformular determinadas partes del relato, permitiendo así liberar cierta cantidad de «espacio» en la memoria. La composición homérica, por lo tanto, tiene en cuenta una serie de aspectos que podemos denominar económicos, en la medida en que tienen en cuenta la capacidad y los recursos de la memoria, pues aunque se trate de una memorización inconsciente, tal como muestra de manera brillante el *Ion* platónico, resulta imposible retener todas y cada una de las palabras que contienen veintiséis mil versos.

Havelock toma la obra de Parry como punto de partida, extrayendo de su estudio las consecuencias psicológicas y filosóficas que implican los métodos orales de composición y la progresiva introducción de la escritura. Y, si bien es cierto que su interpretación de ciertos aspectos de la génesis y contenido de la filosofía platónica adolecen de considerables defectos, también es destacable la importancia de sus tesis para una correcta compresión de la crítica platónica de la cultura oral y sus métodos, especialmente la que encontramos en la *República* al completo y en el libro X en particular, que ha sido tan diversamente interpretada. Como muy bien señala Havelock,

---

570 Gil, L., "El «logos» vivo y la letra muerta", en *Emértia*, 27, 1959, p. 240.

571 He podido consultar la siguiente versión inglesa revisada por el hijo del autor: Parry. M., *The making of homeric verse*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1971.

en una cultura oral, en la que todavía no ha aparecido la escritura, la tradición y todo lo que ella conlleva, esto es, tanto las costumbres, la historia y los valores morales, como todo tipo de procedimientos políticos, e incluso de carácter técnico, ha de conservarse en la memoria colectiva y ello sólo es posible gracias a ese procedimiento de repetición y versificación que es la poesía. Por eso, tal como ya hemos destacado, los versos homéricos no pueden entenderse desde la misma perspectiva desde la cual son hoy enjuiciados, pues hemos de tener presente que para Platón y sus antecesores y contemporáneos, no se trataba de literatura, sino de una amalgama de costumbres y conocimientos, una enciclopedia del saber, tal como ha mostrado de manera tan brillante Jaeger en su *Paideia*. El aprendizaje de más de veinticinco mil versos requiere un esfuerzo intelectual y una identificación con lo narrado que sólo puede alcanzarse gracias a la composición poética y a la representación, de tal manera que se hace imposible el distanciamiento y enjuiciamiento al que los lectores modernos estamos tan habituados por la ausencia de esa necesidad de retener en la memoria tan ingente cantidad de versos. Sólo desde esta perspectiva puede entenderse por qué Platón se opone a la poesía y la expulsa de la llamada «ciudad ideal».

Así, es posible entender las críticas del filósofo y el decisivo papel de la memoria y la identificación. Sólo de este modo puede interpretarse correctamente el *Ion*, diálogo en el que la ironía socrática muestra al lector la enorme capacidad mnemotécnica de un rapsoda, al mismo tiempo que su incapacidad para el análisis racional de cuanto recita. Y es que no sólo la memoria ha de «llenarse» con los contenidos poéticos, ni basta tampoco con la mera versificación para garantizar el recuerdo y la transmisión a través de generaciones. Es necesario, tanto por parte de quien recita, como del auditorio que recibe el mensaje, una identificación de carácter emotivo a la cual, como sabemos, también se opone Platón, por considerarlo un procedimiento peligroso para la correcta educación del ciudadano, dado que los modelos presentados no constituyen patrones ejemplares para la identificación. Se entiende que, en primer lugar, los griegos atribuyeran precisamente a las hijas de Mnemosyne la capacidad de recordar en la memoria individual lo que constituía, en realidad, la tradición de todo un pueblo. En segundo, se hace también comprensible el hecho de que Platón, salvo en contadísimos pasajes, no enjuicie la poesía desde una perspectiva estética, dado que sus contenidos morales y su estatus de enciclopedia se situaban muy por encima de su rol de divertir y entretener a los adultos; cosa que, como sabemos por el propio Platón, también conseguía.

Antes de continuar con el relato platónico, consideraremos la tesis principal de Havelock con respecto a Platón, así como algunas críticas, a nuestro modo de ver justificadas, que se le han hecho. Y es éste el momento oportuno para hacerlo, dado que el autor pasa por alto el análisis de este mito platónico que, en cierta medida, no encaja con su interpretación, verdaderamente reduccionista en este aspecto. No cabe dudar del hecho de que Platón se sitúa en una época especialmente importante, en aquellos años en que está teniendo lugar la lenta y paulatina transición de la cultura oral a la escrita,

que se va imponiendo y generalizando gracias a las ventajas de su uso. Havelock[572] señala con acierto que, a pesar de los interesantes testimonios de algunos filósofos presocráticos[573], es difícil pensar que los griegos poseían un término específico para referirse al nombre como unidad mínima con significado del lenguaje, sino más bien diferentes palabras para hacer alusión al sonido pronunciado. Fue precisamente Platón quien en su *Crátilo* analiza los nombres desde esta perspectiva[574], donde también revisa el posible significado de las letras (*γράμματα*) que los componen lo cual resultaba imposible en una cultura que se sustentaba todavía básicamente en la transmisión oral, como la preplatónica, puesto que las propias letras implican ya una relación con lo visual y la escritura que se destaca en el propio término griego, oponiéndose claramente a lo meramente oral, que se compone de sonidos y fonemas que sólo pueden ser escuchados. Pero, al margen de las mencionadas y acertadas referencias culturales y sociales, las críticas más severas derivan del hecho de que Havelock considera que Platón se convierte en profeta de la nueva tecnología de comunicación, pues entiende que el filósofo, criticando la tradición y la cultura orales, con todo lo que implican, se convirtió en el principal de defensor de la nueva tecnología de la escritura. Y ello, además, no de un modo azaroso o deliberado, sino respondiendo a algo así como una necesidad histórica, pues sólo la escritura permitía "*que el lector se desentendiera en buena medida de toda la carga emocional inherente al proceso de identificación –único capaz de garantizar el recuerdo dentro de los límites del registro acústico-. Con ello quedaba disponible cierta cantidad de energía psíquica que ahora podía consagrarse a la revisión y reorganización de lo escrito*"[575]. Así, mediante esta nítida separación entre sujeto y objeto, se convirtió en consecuencia inevitable la sustitución de las narraciones míticas que proceden a través de imágenes por un pensamiento conceptual y abstracto como el que, según su opinión, caracteriza a Platón. Además, su teoría de las Formas, y el concepto mismo de *εἶδος* suponen pruebas de tal transformación, ya que el filósofo sustituye e incluso elimina los reductos orales de la cultura antigua para introducir metáforas visuales.

La tesis de Havelock con respecto a Platón adolece, a nuestro parecer, de importantes defectos, que han sido puestos de manifiesto por otros autores. En primer lugar, Rosalind Thomas argumenta, en contra de Havelock y a favor de un uso no racional de la escritura, que en muchos otros lugares, la aparición de la misma no supuso ninguna revolución del tipo que aquél supone, por cuanto no hubo un incremento de la capacidad especulativa o racional, sino más bien, como en oriente, un empleo para usos mágicos, religiosos, proféticos y de muchos otros tipos, que, en cualquier caso, distan ampliamente de lo que Havelock supone. La autora interpreta que

[572] Havelock, E. A., *The literate revolution in Greece and its cultural consequences*, Princeton, Princeton University Press, 1982, p. 8.
[573] Especialmente, Heráclito, DK 22 B 23, 32 y 67; Parménides, DK 28 B 8, lín. 38 y 53; Empédocles, DK 31 B 8; Pródico, DK 85 A 16.
[574] Véase también el interesante pasaje Platón, *Sofista*, 261e-264b, donde el filósofo analiza la estructura de la oración simple, como compuesta necesariamente por un nombre y un verbo, en su intento de demostrar la posibilidad del enunciado falso.
[575] Havelock, E. A., *Prefacio a Platón*, op. cit., p. 196.

la tradición historiográfica en torno a esta cuestión la analiza desde la perspectiva occidental, padeciendo de un cierto etnocentrismo que anula el correcto enjuiciamiento. En nuestra opinión, la invención de la escritura no implica necesariamente la aparición de un pensamiento abstracto, o de un pensamiento de la altura de la teoría de las Ideas, la cual, obviamente, incluye un componente de genialidad y creatividad individual que probablemente ningún condicionante es capaz de explicar por sí solo. Aunque es cierto que la escritura posibilita o favorece, más bien que determina, tal pensamiento abstracto, dado que libera al individuo de esa ingente cantidad de «energía psíquica» que necesariamente se ha de emplear para recitar los miles de versos homéricos en que se conserva la tradición de todo un pueblo.

También el profesor Reale se ha referido a este asunto y ha analizado con detalle lo que considera una tesis reduccionista e incoherente tanto con el propio Platón como con filósofos anteriores[576]. El corte que se establece entre la cultura oral y la escrita resulta demasiado tajante, haciendo inexplicable el uso de lo mitológico y la crítica de la escritura de Platón, a quien se considera el profeta de la nueva tecnología y enemigo de la antigua, así como la presencia de un pensamiento de carácter abstracto en época anterior a la platónica, dado que se considera que sólo la escritura determina el cambio hacia un nuevo tipo de pensamiento. Sin embargo, y aunque hemos dicho que la tesis de Havelock resulta fundamental para comprender la crítica platónica de Homero, la educación antigua y los métodos orales de transmisión, también se ha de destacar que su interpretación de los presocráticos y Platón no está a la altura de su análisis de la cultura y la sociedad griegas. El autor establece la radical distinción entre la oralidad y la escritura porque no ha distinguido con nitidez las diferentes formas de expresión oral que se empleaban en la Grecia antigua. A juicio de Reale, "*esta posición se encuentra condicionada por un error de perspectiva en el que inevitablemente cae quien, como Havelock, se limita a interpretar y a describir en sus connotaciones esenciales la que fuera la oralidad originaria, la «homérica», o sea, la poético-mimética con dimensión de doxa, que continuó su predominio hasta el siglo V a.C. Concentrando su atención en el estudio analítico de esta forma de oralidad y de sus presupuestos antropológicos, socio-políticos y psicológicos, Havelock no se dio cuenta de manera adecuada del nacimiento y desarrollo de una nueva forma diferente de oralidad, es decir, de la oralidad creada por los filósofos (...) Dicho en otros términos, en el desarrollo y triunfo de la escritura, fue determinante precisamente la reestructuración conceptual del pensamiento llevada a cabo por los filósofos, los que, por largo tiempo, operaron mayormente en la dimensión de la oralidad o, incluso, como Tales y Sócrates, en forma exclusiva en el ámbito de aquella oralidad que, con el lenguaje utilizado por el mismo Sócrates, es ciertamente correcto denominar «oralidad dialéctica»*"[577]. La abstracción, que resulta ser un componente fundamental para la filosofía y los conceptos, no puede considerarse consecuencia directa de la invención de la escritura, no siendo, además, un término adecuado con el que referirse a la filosofía de Platón ni a los objetos inteligibles

---

[576] Reale, G., *Platón: En búsqueda de la sabiduría secreta*, op. cit., pp. 29-93.
[577] *Ib*., pp. 77-78.

que constituyen la base de su pensamiento. Por su parte, Reale se refiere a una tercera forma de oralidad, la retórica, tal como era entendida y practicada por los oradores de la época, con quienes también polemiza Platón, como muy bien sabemos.

MEMORIA Y OLVIDO

Como es natural, se observará la profunda semejanza entre el momento histórico que estamos intentando describir y lo narrado en el mito de Theuth y Thamus, cuando la escritura se introduce en una sociedad que se sirve fundamentalmente de métodos orales de transmisión y comunicación. Cabe decir, desde luego, que en la época de Platón la escritura es una herramienta disponible desde mucho tiempo atrás; sin embargo, "*hasta el momento en que escribe Platón, la introducción del alfabeto ha supuesto muy pocos cambios prácticos en el sistema educativo o en la vida intelectual de los adultos. Esta conclusión resulta difícil de aceptar, especialmente para los eruditos de la palabra escrita, que están acostumbrados a operar con libros de referencia y con documentos, y a quienes se hace muy difícil concebir una cultura digna de tal nombre en que las cosas no funcionen de modo similar*"[578]. En efecto, uno de los riesgos contra los cuales el autor nos advierte, tiene que ver con el enjuiciamiento de aquel contexto desde nuestra situación de lectores alfabetizados desde la infancia e inmersos en una cultura que no puede ya entenderse sin los mecanismos propios de la escritura y los métodos de aprendizaje que a ella van unidos. Volviendo a Homero y los aedos y rapsodas, se ha de señalar que la introducción de la escritura les sirvió para mejorar su capacidad de composición, teniendo siempre en cuenta que el propósito no es otro que el de la recitación ante un público que simplemente escuchará. Y, como también hemos señalado, la introducción del alfabeto no implica un alto grado de alfabetización, sino tan sólo una serie de usos muy restringidos que únicamente con el paso de muchos años va extendiéndose de manera progresiva. Y es que existe una gran diferencia entre la aparición de la escritura y el aprendizaje de la misma, tal como hoy lo entendemos, es decir, a través de un sistema educativo empleado desde hace muchísimo tiempo y que se inicia en la infancia, constituyendo el primer y más importante momento de nuestra educación. En Grecia, como es natural, esto no ocurrió sino en una fecha muy posterior a la aparición de la escritura: "*Hasta época tan tardía como la primera mitad del siglo V, las pruebas, a nuestro entender, parecen demostrar que los atenienses, si es que aprendían a leer, lo hacían en la adolescencia. Este nuevo conocimiento se superponía a una formación previa de tipo oral, y lo más probable es que no se aprendiese a escribir mucho más que el propio nombre*"[579].

Sin duda, el momento decisivo en este desarrollo de la escritura y la alfabetización, lo constituye el tramo final del siglo V ateniense, en el cual, como se sabe, tuvo lugar una revolución cultural dentro del período que se ha llamado «ilustración griega». La existencia de vasijas, inscripciones e incluso leyes escritas no

[578] Havelock, E. A., *Prefacio a Platón*, op. cit., p. 51.
[579] *Ib*., p. 52.

constituían, obviamente, elementos suficientes para la popularización y difusión de la lectura; y probablemente, incluso esos adolescentes que aprendían a leer, no lo hacían con el propósito de realizar lecturas en soledad, sino para ser capaces de aprender, recitar o componer con mayor facilidad. Sólo cuando los libros de cierta extensión se pusieron en circulación y existía una especie de sistema educativo, la lectura pudo generalizarse. Un curioso testimonio a este respecto se encuentra en la *Apología*, donde Sócrates afirma que cualquier puede comprar por un dracma o menos el libro de Anaxágoras[580], cuya relación con Pericles ha sido ya mencionada en el *Fedro*. Y es que la escritura en papiro para el establecimiento de leyes o determinados usos privados era, como decimos, bastante antigua. Sin embargo, parece ser Anaxágoras uno de los primeros en dirigirse a través de sus escritos a un público anónimo, a gentes que no conoce, de manera semejante a lo que también ocurrió con los manuales técnicos que empezaron a ponerse en circulación a mediados del siglo V[581]. Ha de decirse, no obstante, que aquellas obras se redactaban con el objetivo de ser leídas en público, en voz alta, y que el comercio de este tipo de documentos o «libros» era aún muy escaso. Aunque, progresivamente, y a medida que transcurría el siglo IV, se convirtió en práctica habitual por parte de los intelectuales y acomodados la posesión de una especie de biblioteca particular, como debía poseerla el propio Platón, quien a buen seguro dedicó gran parte de su tiempo a la lectura de los diversos géneros literarios griegos.

Con esto, como se ha dicho, la total ocupación de la memoria de los aedos, al igual que la identificación de intérpretes y auditorio con el contenido de lo narrado, ya no resultan necesarios en la educación ni el esparcimiento de los griegos. Y así, en la época en la que Platón redacta el *Fedro*, la escritura ha complementado e incluso suplantado las distintas formas de oralidad que ya hemos mencionado. Por eso, no es de extrañar que el filósofo sienta recelo ante esta nueva tecnología, cuyas consecuencias aún están por descubrir. Así continúa el mito de Sócrates, con estas palabras de Thamus: "*Oh, Theuth, excelso inventor de artes, unos son capaces de dar el ser a los inventos, y otros de discernir en qué medida son ventajosos o perjudiciales para quienes van a hacer uso de ellos. Y ahora tú, como padre de las letras* (*πατὴρ ὢν γραμμάτων*)*, dijiste por cariño a ellas el efecto contrario al que producen. Pues este invento dará origen en las almas de quienes lo aprendan al olvido* (*λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς*)*, por descuido del cultivo de la memoria, ya que los hombres, por culpa de su confianza en la escritura* (*διὰ πίστιν γραφῆς*)*, serán traídos al recuerdo desde fuera* (*ἔξωθεν*)*, por unos caracteres ajenos a ellos, no desde dentro* (*οὐκ ἔνδοθεν*)*, por su propio esfuerzo. Así que, no es un remedio para la memoria, sino para suscitar el recuerdo* (*οὔκουν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον*) *lo que es tu invento*"[582]. Efectivamente, tal como se señala al inicio de este pasaje, se ha de reparar en la utilidad del invento, en los beneficios y perjuicios que reportará a la comunidad y al individuo,

---

[580] Platón, *Apología*, 26d-e. También en *Fedón*, 97c, Sócrates afirma que conocía la teoría de Anaxágoras porque la escuchó cuando alguien la leía de un libro.
[581] Turner E. G., "Los libros en la Atenas de los siglos V y IV a.C.", en Cavallo, G. (dir.), *Libros, editores y público en el mundo antiguo*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 25-50.
[582] Platón, *Fedro*, 274e-275a.

de manera parecida a lo que sucedía con el amante y el amado, pues se trataba de descubrir qué era más ventajoso para el segundo, que en definitiva es quien discierne y elige. En este caso, y señalando una diferencia con el relato más clásico de Prometeo, no se trata ya de una cuestión de supervivencia, sino de un afán ciertamente didáctico y filantrópico, en la medida en que Theuth quiere hacer a los hombres más sabios y aumentar su memoria, siendo ambas cosas severamente criticadas a continuación. El dios inventor quiere que sus creaciones redunden en beneficio de todos los egipcios, pues sus artes han de serles entregadas.

Por otra parte, como señala Lledó en su magnífico comentario, la utilidad es una cuestión de interpretación, por lo que será el rey quien decida lo que ha de hacerse, más allá del plano estrictamente técnico en que se sitúa Theuth, y teniendo así en cuenta su adecuación tanto al individuo como a la sociedad en la que tales inventos se emplearán: "*La pregunta por la utilidad está relacionada con la entrega de esos saberes a todos los egipcios. Pero la utilidad es una cuestión de perspectiva. La estructura ontológica de lo útil queda subsumida en un proyecto antropológico. Nada es «en sí» útil si su realidad no armoniza con la de aquel para quien la «utilidad» funciona. Pero el Rey es el maestro de esa dóxa que constituye la armonía de la utilidad. El proyecto antropológico se diluye a su vez en un proyecto político. El Rey es el árbitro de la utilidad*"[583]. Por supuesto, esta pregunta por la utilidad, por la conveniencia y aplicación de tan preciado invento como es la escritura, es una pregunta platónica, pues es el autor quien quiere reflexionar acerca de las ventajas del invento para la memoria y la sabiduría, negándose a una recepción casi mecánica o inconsciente de la nueva tecnología. En este asunto, es cierto, hay una dimensión política y democrática, en la medida en que se pretende, por un lado, que los inventos sean de uso y beneficio público y, por otra, es el rey quien, como buen gobernante, se preocupa por el bien de aquellos a quienes dirige. Desde cierta perspectiva, tenemos aquí un retorno al clásico tema platónico del «filósofo rey», del gobernante intelectualmente bien preparado, emparentado con la filosofía, con capacidad, como los expertos en cualquier otra materia, para tomar por sí mismo las decisiones más adecuadas. Pero a pesar de la mencionada dimensión social del relato, resulta evidente que una vez más se trata de una cuestión estrictamente psicológica, al igual que aquella que tiene que ver con la memoria y el recuerdo de la tradición estrictamente oral, pues aunque el pasado se ha de conservar en aquello que con alguna imprecisión se denomina memoria colectiva y que dista muy poco de consistir en la suma de las memorias particulares, ya que la identificación y memorización, de las que ya hemos hablado, sólo tienen sentido y efectividad gracias al contacto directo y personal de emisor y receptor. Por eso, una vez más, lo político, aunque importante, no pasa de ser un modelo de gran tamaño en el que comprobar las consecuencias del invento para el individuo. Nos encontramos, así pues, ante otro mito del cual se ha de extraer un significado para la *ψυχή* humana.

[583] Lledó, E., *El surco del tiempo*, Barcelona, Crítica, 1992, pp. 46-47.

Volviendo a una distinción comentada más arriba, el texto citado del *Fedro* explicita la diferencia entre el inventor y el juez. Y se destaca una característica muy curiosa, a tenor de lo que se dirá más tarde a propósito de la paternidad y orfandad de los escritos: que precisamente el inventor, el padre de las *τέχναι*, es quien está menos capacitado para discernir la conveniencia o las desventajas de las mismas, pues siente por ellas un amor paternal que nubla inevitablemente su juicio e impide la toma de conciencia de los perjuicios que ocasiona. Y señalamos lo sorprendente de esta afirmación a la vista de pasajes posteriores, que tendremos ocasión de comentar, en los que el padre será precisamente el garante de la fidelidad e integridad de los propios textos. Y es que ahora, como en ocasiones anteriores en los diálogos platónicos, e incluso en relación con las advertencias a propósito de las cigarras y los cantos de sirena, el cariño de un padre por sus hijos, así como la confianza depositada en los beneficios de la escritura, constituyen los peligros contra los cuales Platón desea advertirnos, ya que tales sentimientos y estados del conocimiento no deben apartarnos de una reflexión profunda, dada la importancia de este asunto.

Por lo que respecta a la crítica platónica y su relación con la memoria, hemos de comparar inicialmente las opiniones de Theuth y Thamus. El dios inventor, se refirió a su invento predilecto afirmando que ese conocimiento (*μάθημα*) haría más sabios a los hombres, aumentando también su memoria. Sin embargo, Thamus, en mayor consonancia con las opiniones platónicas, parece ser más consciente del verdadero significado de la tecnología, que no supone tanto un conocimiento cuanto un complemento a las capacidades que ya se poseen. Sin duda, el texto platónico nos recuerda aquel fragmento de Heráclito en el que el filósofo de Éfeso señala que la erudición o el mucho saber (*πολυμαθία*) no otorga inteligencia[584]. Más adelante nos referiremos de nuevo a la estructura misma de la filosofía platónica, la cual, revelando también su herencia socrática, no consiste exactamente en el aprendizaje de contenidos, sino en una búsqueda y en un recuerdo, en un método. Parece, sin embargo, que Platón, que lleva décadas oponiéndose a la enseñanza tradicional y al proceso de memorización que necesariamente implica, defiende ahora un procedimiento que haga recaer sobre la propia memoria todo el peso de la enseñanza y el aprendizaje. Sin embargo, esta opinión sólo puede defenderse si no se tiene en cuenta la distinción entre los diversos tipos de oralidad que ha señalado Giovanni Reale, pues la propuesta platónica resulta enteramente novedosa, distanciándose obviamente de la tradición educativa homérica.

En la época de Platón, como hemos tenido ocasión de señalar, están floreciendo gran cantidad de procedimientos técnicos que contribuyen notablemente al aumento en el bienestar y las comodidades de los ciudadanos. Ésta es la perspectiva de Theuth, que probablemente coincide con la de muchos griegos que vieron en la escritura uno de tantos inventos que contribuirían al progreso social e intelectual. La nueva tecnología va mucho más allá de los recursos estrictamente naturales del hombre, en la medida en que permite conservar, que es la operación propia de la memoria, aquello que mediante los

[584] Heráclito, DK 22 B 40.

recursos naturales, como la voz, resulta tan efímero. Al igual que un barco, una simple carta escrita permite la comunicación con quienes están separados por una enorme distancia. Y en el caso de la escritura, la superación de los límites estrictamente humanos no se circunscribe a lo espacial, pues la lectura hace posible rememorar mensajes pasados. Sin embargo, como decimos, la cuestión no atañe al contenido de lo aprendido, sino a la capacidad misma, por lo que Platón quiere buscar un término medio entre el exceso, que suponía la memorización de miles de versos y su consecuente identificación con lo aprendido, y el defecto, constituido por una desmesurada confianza en el texto escrito como sustituto de esa capacidad natural que es la memoria, y tan fundamental para los propósitos filosóficos, especialmente si se tiene en cuenta lo que se ha dicho del recuerdo y la anámnesis en la palinodia socrática. De este modo, el filósofo observa cómo se está produciendo el tránsito de uno a otro, siendo así que el invento de Theuth produce los efectos contrarios a los que se esperaba, ya que los hombres se servirán de esa herramienta y caerán en una cierta pereza mental, prefiriendo la comodidad de conservar información en los textos escritos y no en su propia memoria.

Otro de los puntos importantes del texto tiene que ver con una oposición que ya ha aparecido en la obra, aunque es también característica de otros pasajes de los diálogos. Parece que el par de opuestos interior y exterior, o más bien, «desde dentro» y «desde fuera», viene a complementar otras contraposiciones ya clásicas en el pensamiento platónico, tales como lo inteligible y lo sensible, la realidad y la apariencia, y, sobre todo, lo animado y lo inanimado[585], términos que serán empleados poco más adelante. Como hemos dicho, el alma es de nuevo el elemento central del mito, como lo fue en el segundo discurso socrático, al que ahora hemos de referirnos otra vez. Cuando el maestro considera necesario esclarecer la naturaleza del alma para comprender correctamente la relación y el influjo que Eros produce en ella, lo primero que discutió fue su inmortalidad, mediante un argumento que, como sabemos, se basa en el movimiento. Allí la oposición entre lo animado y lo inanimado se estableció en función del origen del movimiento, pues aquello que es movido por otra cosa, por algo ajeno y exterior es un ente inanimado, mientras lo que se mueve a sí mismo puede reconocerse como algo vivo y animado[586]. El alma ha caído en el cuerpo y en esa medida puede decirse que está «dentro» de él, formando una unidad a la que denominamos ser vivo, pues recordemos que la *ψυχή* es primariamente principio de vida. Sin embargo, todo lo que tiene que ver con ella, tanto la memoria como el pensamiento, constituyen la interioridad del individuo, no siendo el recuerdo otra cosa que la recuperación de lo que se ha guardado en la memoria, lo que se ha interiorizado.

---

[585] Sobre los pares de opuestos como punto de referencia desde el cual interpretar el *Fedro* platónico, véase, Esteban Santos, A., "Interior-exterior; antítesis en la temática y estructura del Fedro", en *Cuadernos de Filología Clásica*, 2, 1992, pp. 165-185.

[586] Véase, Platón, *Fedro*, 245e. La terminología y el asunto, sin duda, recordarán a algunos pasajes de la *Física* aristotélica, así como a las variadas interpretaciones de su filosofía en la Edad Meda, a propósito de la búsqueda de un primer motor.

Esto, sin duda, ha de retrotraernos al conocido caso del esclavo del *Menón* y al propio método socrático, a su mayéutica, que no pretende enseñar e inculcar sino ayudar a que el alumno o discípulo recuerde y adquiera los conocimientos desde sí mismo, que, empleando una terminología no estrictamente platónica, actualice y se haga consciente de lo que, en realidad, ya conoce y sabe. Sócrates no enseña, simplemente corrige y pregunta, con el objetivo de que su interlocutor descubra sus errores y haga aflorar, en el seno mismo de su alma, las verdades y conocimientos que ya se encontraban alojados en su memoria[587]. Y éste parece ser un aspecto esencial tanto en la argumentación del *Menón* como en la del *Fedro*, ya que el recuerdo al que Sócrates siempre hace referencia no tiene que ver estrictamente con lo que se percibe mediante los sentidos y se almacena para ser recuperado en el futuro sino, siguiendo con la habitual metáfora platónica, con lo que el alma ha visto, siendo así un recuerdo de lo real y no de lo cambiante y aparente que, no obstante, también se recuerda. Sin embargo, la anámnesis platónica no hace referencia a ningún objeto exterior, no es ese recuerdo de los versos homéricos que llena nuestra memoria gracias a una dura y difícil instrucción, sino más bien la rememoración de lo que el alma había aprendido en su existencia anterior, en consonancia con las doctrinas pitagóricas tan presentes en Platón.

Desde esta perspectiva, creo que se comprende mejor lo que el filósofo quiere señalar con el recordar desde dentro (*ἔνδοθεν*) y el esfuerzo que lleva consigo. No se trata de memorizar versos, pero tampoco del empleo de lo escrito como salvaguarda de lo que se conoce y se ha aprendido, pues un elemento externo y ajeno como un libro no puede suponer un remedio contra el olvido, que no es otra cosa que una condición de la propia alma. Con la letra escrita, no cabe duda, se salvaguarda gran cantidad de información que de otro modo se perdería. Sin embargo, constituye un soporte exterior y ajeno al propio individuo, algo no natural que, en consecuencia, el individuo no siempre puede llevar consigo. Así ocurre en el inicio mismo del *Fedro*, ya que este personaje lee un discurso escrito de Lisias gracias al manuscrito que guarda bajo el brazo, aunque su intención era la de aprenderlo y ejercitarse con Sócrates, en una práctica común en su tiempo, que comentaremos más adelante. Y es que en la filosofía platónica lo interior y lo exterior marcan la frontera entre lo que uno es y lo que no es, entre lo valioso y lo que carece de verdadero valor, tal como, según se menciona en un excelente artículo[588], nos muestra el discurso de Alcibíades al final del *Banquete*, donde compara a Sócrates con las estatuillas de los silenos, que sin embargo guardan en su interior figuras de dioses, aludiendo claramente al contraste entre la desaliñada apariencia exterior de Sócrates y la majestuosidad de sus embriagadores discursos y su ejemplar comportamiento[589]. Inversamente, un escrito puede resultar enormemente bello, pero ello no redundará en beneficio del escritor ni del lector, en la medida en que no son más que una serie de caracteres exteriores, enteramente carentes de valía si el

[587] Véase el pasaje, Platón, *Menón*, 82a-86b, donde, mediante el empleo del método socrático, el recuerdo de lo que se sabe y no se ha aprendido en vida supone un argumento a favor de la inmortalidad del alma.
[588] García Castillo, P., “Platón: La escritura en el libro del alma”, en *Naturaleza y Gracia*, 51, 2-3, 2004, pp. 403-405.
[589] Véase, Platón, *Banquete*, 215a-216c.

propio individuo no alberga los conocimientos en su interior, en su memoria. Como bien señala Lledó, aunque a primera vista puede pasar inadvertido, Platón establece otra distinción entre la memoria, interna al individuo, y el recuerdo o recordatorio que supone la escritura: "*La diferencia entre memoria (mnḗmē) y «recordatorio» (hypómnēsis) permite todavía otra distinción que no sólo destaca la oposición entre «interior»-«exterior». La memoria es un esquema teórico en el que se acopla cada una de las experiencias individuales. El «recordatorio» es, sin embargo, la señal que despierta una determinada imagen, un concepto sin historia que sólo alienta en un tiempo, sin pasado, del lector*"[590]. Esto se repetirá en el análisis socrático del mito, pero es destacable una vez más la teoría platónica según la cual el recuerdo, en el sentido del contenido de lo que se recuerda, ha de ser suscitado desde dentro, en el seno del alma, que es quien contempló las realidades eternas, según el relato de la palinodia. No se trata de aprender sino de descubrir lo que se posee en el fondo de la memoria; aunque, como también se ha sugerido en otros diálogos, es necesario ese recordatorio que actúe a modo de estímulo que nos incite a la búsqueda y despierte la curiosidad por encontrar la realidad que el mundo sensible tan sólo imita y sugiere.

La diferencia, no obstante, es obvia, ya que, en definitiva, parece sustentarse en la más clásica de las oposiciones platónicas, la que se establece entre apariencia y realidad, especialmente relevante, como en el caso de la opinión platónica sobre la sofística, cuando guarda relación con asuntos sociales y políticos, en los cuales predomina la opinión y la apariencia, que generalmente se imponen a sus contrarios. Y esto es lo que Thamus sigue reprochando al invento de Theuth: "*Apariencia de sabiduría y no sabiduría verdadera es lo que procuras a tus discípulos. Pues habiendo oído hablar de muchas cosas sin instrucción, darán la impresión de conocer muchas cosas, a pesar de ser en su mayoría unos perfectos ignorantes; y serán fastidiosos de tratar, al haberse convertido, en vez de sabios, en hombres con la presunción de serlo*"[591]. El discurso de Lisias, como se dijo, supone un ejemplo perfecto de discurso mal construido, razón por la que muchos de sus pasajes se analizaron en la segunda parte del diálogo, habiendo sido corregido tanto en forma como en contenido por las arengas socráticas. Sin embargo, más allá de todo esto, descubrimos ahora la que quizá sea la razón más poderosa por la cual se ha escogido a Lisias como personaje para el *Fedro*, pues se encuentra casi tan presente como están los dos protagonistas. El famoso orador tiene un rasgo que lo diferencia de los sofistas, cuyo proceder ha sido analizado ya en diálogos anteriores: Lisias es un logógrafo, su especialidad no son las intervenciones públicas en busca de la persuasión, sino la capacidad para escribir discursos que puedan ser leídos o aprendidos por otros generando así la apariencia de sabiduría que constituía la mejor herramienta persuasiva para Gorgias, según comprobamos en el diálogo que lleva su nombre. El anterior pasaje refleja, a mi juicio, la crítica más importante que Platón dirige contra la escritura, pues con ella concluye lo que es propiamente el mito, el diálogo dentro del diálogo que constituye la conversación

---

[590] Lledó, E., *El surco del tiempo*, op. cit., pp. 71-72.
[591] Platón, *Fedro*, 275a-b.

entre Theuth y Thamus. Las palabras citadas bien podrían formar parte de la intervención de Sócrates en la *Apología*, pues suponen un reproche contra lo que el maestro consideraba el mayor de los pecados, a saber, la errónea presunción de sabiduría, pues creer que se sabe lo que en realidad se ignora constituye el mayor impedimento para la búsqueda de la verdad. Sólo quien ha pasado por el filtro de la ironía, del *ἔλεγχος* socrático, ha purificado sus errores y está listo para adquirir el conocimiento, para recuperar de la memoria lo que el individuo ignoraba que guardaba en ella, lo que olvidó.

Platón se refiere a estos fastidiosos hombres con el apelativo de *δοξόσοφοι*, sabios aparentes, pues creen conocer el tema sobre el que hablan sin haberlo rescatado de su propia memoria e inteligencia, simplemente leyéndolo, por medio de unos caracteres ajenos. Eso es algo que la cultura oral no permitía, puesto que no existía un soporte externo en el que fijar el pensamiento. Ya hemos comentado la anécdota de Pericles, de quien se dice que fue el primero en llevar consigo discursos escritos para sus intervenciones públicas. El auditorio puede así pensar que el orador sabe y ha aprendido todo aquello de lo cual habla, generando, así pues, una apariencia de sabiduría que no se corresponde con la realidad. Con estos términos, y con los que aparecen en el texto mismo, se retoma la oposición entre *δόξα* y *σοφία*, entre la opinión y la sabiduría, que aquí aparece como sustitutivo del más habitual *ἐπιστήμη*. La escritura, en consecuencia, se alinea del lado de la opinión, pues el conocimiento o la ciencia es más bien un estado o grado de conocimiento del alma, y nunca algo exterior a ella. Como pudimos comprobar en obras anteriores, éste es uno de los temores platónicos, ya que considera que no hay peor mal para la ciudad que caer en manos de de personas que sólo se ocupan de la persuasión y la apariencia de sabiduría. Por eso considero extraño, aunque sugerente, afirmar con Ronna Burger[592] que esta última parte de la conversación entre Theuth y Thamus pueda entenderse como una imitación de un diálogo entre Sócrates y Platón, en la cual el maestro enseña a su discípulo los peligros de un arte que rechaza, entregado como estaba a la refutación de sus ciudadanos, ayudándoles así a dar a luz las verdades mediante el recuerdo.

Es también interesante hacer notar el hecho de que, en este fingido diálogo entre las divinidades egipcias, no hay posibilidad de réplica para el inventor Theuth, para el padre de la escritura. El rey Thamus considera que la nueva tecnología ocasiona lo opuesto a aquello que su inventor había previsto, por lo que quizá no resulte conveniente ofrecerlo a los egipcios. Sin embargo, desde la más pura lógica socrática, quizá hubiera sido conveniente que el inventor de la escritura hubiese replicado y contestado a las objeciones del rey, que serán analizadas y ampliadas a continuación por el propio Sócrates.

Pero antes de avanzar hasta ese punto, se ha de decir algo acerca de otro de los vocablos fundamentales del mito. Tanto Theuth como Thamus utilizan el término

[592] Burger, R., *Plato´s Phaedrus. A defense of a philosophical art of writing*, op. cit., p. 95.

φάρμακον, que, como bien hacer notar Derrida[593], es tanto veneno como medicina, y afirma que el propio autor es muy consciente de ello, jugando deliberadamente con la ambigüedad, pues, mientras el dios se refiere a las beneficiosas propiedades del invento, el rey quiere destacar lo contrario (*του 'ναντίον*), que es una droga dañina para la memoria. Es necesario advertir esto, pues la ambigüedad se pierde necesariamente en la traducción, ya que se ha de elegir entre términos con diferente significado para traducir un solo vocablo, que es con el que juega Platón. Sin embargo, el minucioso e inteligente análisis del empleo de este término en el *Fedro* no acaba aquí. Al inicio del diálogo, cuando Sócrates salió de los muros que encierran la ciudad motivado por el discurso escrito de Lisias, el maestro y Fedro se toparon con el lugar en que se dice que Bóreas raptó a Oritiya, quien se encontraba jugando con Farmacía (*Φαρμακεία*), que podría traducirse como envenenadora. Es ése el momento del diálogo en que, como sabemos, entra en juego la discusión entre el mito y el logos, entre los relatos tradicionales y las interpretaciones racionalizantes tan del gusto de los sofistas. Como hemos visto en la palinodia y en esta misma historia egipcia, Sócrates es un gran creador de mitos, o al menos el Sócrates a través del cual parece expresarse Platón quien, al mismo tiempo, quiere acabar con la influencia venenosa de los mitos en la educación de los griegos. Por otra parte, encontramos en el *Banquete* dos ocurrencias relacionadas, cuando Diotima afirma que Eros es hechicero (*φαρμακεὺς*), gracias a la herencia de su padre Poros, y cuando Agatón afirma que Sócrates desea hechizarle[594], empleando el verbo *φαρμακεύω*. Así, la escritura, la retórica y el *phármakon* son empleados simultáneamente por Platón para designar lo peligroso y seductor, contribuyendo también a la ambigüedad los textos de la *República*, donde la mitología es calificada de falsa, de mentira, y al mismo tiempo se destaca su utilidad[595]. Es evidente que, por ejemplo, los mencionados empleos del término y sus derivados en el *Banquete*, distan mucho de la traducción que aquí se hace de *φάρμακον* como remedio, en el sentido de medicamento. Vocablos como fármaco o droga podrían aproximarse en mayor medida a la ambigüedad que presenta el concepto platónico, tal como explica el propio Derrida.

El mito había concluido, seguramente porque Sócrates entendía que era suficiente con su breve relato. No obstante, es el propio Fedro quien interrumpe la fábula, lo que conlleva una respuesta del maestro: *"-¡Ah, Sócrates!, se te da con facilidad el componer historias de Egipto o de cualquier otro país que te venga en gana. –Los sacerdotes del templo de Zeus de Dodona, amigo mío, dijeron que las primeras palabras proféticas habían procedido de una encina. A los hombres de entonces, pues, como no eran sabios como vosotros los jóvenes, les bastaba en su simplicidad (εὐηθείας) con oír a una encina o a una piedra, con tal de que dijesen la*

593 Sobre este asunto puede verse el detallado estudio del término elaborado por Derrida, que aparece en una edición francesa de nuestro diálogo (Platon, *Phèdre*, traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson. Suivi de «La Pharmacie de Platon» de Jacques Derrida, París, Flammarion, 1989), así como en la traducción castellana, "La Farmacia de Platón", en Derrida, J., *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1968, pp. 91-262.

594 Véanse, *Banquete*, 194a, y 203d.

595 Platón, *República*, 382a-d, y 387a-d.

verdad (*ἀληθῆ*). *Pero a ti tal vez te importa quién es y de dónde es el que habla* (*τίς ὁ λέγων καὶ ποδαπός*). *Pues no atiendes únicamente a si las cosas son tal como las dice o de otra manera*"[596]. Sócrates reprende a su entusiasta amigo por última vez, pues de nuevo, como había sucedido con el vocabulario del discurso de Lisias, parece dejarse llevar por lo superficial, prestando atención a detalles triviales que, si bien contribuyen a aumentar el atractivo del relato, en ocasiones hacen perder de vista lo fundamental, el contenido mismo de la historia. Fedro, una vez más, hace gala de su interés por la poesía y lo estético, aunque finalmente acepta el reproche de Sócrates e intenta no descuidar su atención al contenido. El maestro, por su parte, se muestra otra vez enigmático, mencionando templos y profecías, oponiendo el buen carácter y las buenas costumbres de los antiguos a la sabiduría de los jóvenes, que parecen prestar atención a detalles sin importancia. Sin embargo, más allá del reproche, puede resultar extraña esta alusión a la verdad transmitida por una profecía, ante la cual no cabe otra actitud que la sumisión y aceptación, frente al carácter profundamente crítico de la filosofía socrática y platónica. Sócrates, sin embargo, como al inicio de la obra a propósito del mito de Bóreas, está aceptando el relato porque tiene asuntos más importantes que resolver, y no considera apropiado detenerse en la consideración de la naturaleza humana y divina de Thamus, ni en la transposición de los elementos más imaginativos de la historia a un lenguaje racional. No obstante, se mostrará a continuación que ha elegido precisamente esta historia porque sirve como perfecto inicio para la discusión en torno a la conveniencia de la escritura, porque el mito incita a la reflexión, a la búsqueda del autoconocimiento que al inicio del diálogo mencionó.

Desde nuestra perspectiva, la cuestión planteada por Fedro no deja de resultar interesante, especialmente tratándose de un texto escrito como el que aquí analizamos. El hecho de preguntarse por quién y de dónde es el que habla parece constituir un principio hermenéutico decisivo, si es que se quiere reconstruir el sentido del texto, contextualizándolo para descubrir lo que está más allá de las palabras mismas, aunque, como se sabe, cualquier lectura aporta siempre un sentido diferente al pretendido por el autor. Es cierto que la discusión, la búsqueda compartida y la presencia de los sujetos constituyen elementos fundamentales en el pensar y el quehacer platónico los cuales, por otra parte, se combinan con un afán de conocimiento y objetividad que necesariamente ha de prescindir de las condiciones particulares de lo dicho, tal como pretende también cualquier científico moderno. Desde esta perspectiva, es obvio que la verdad no depende en absoluto de quién la pronuncie, tal como sabían ya los antiguos. En contraposición, la alusión a la sabiduría de los jóvenes bien puede guardar cierta relación con los nuevos métodos sofísticos y la simpatía de Fedro por los mismos, que sin duda anteponían otros elementos a la verdad misma, pues ya hemos visto que ésta no siempre resulta ser lo más adecuado, según los sofistas, cuando lo que se busca es la persuasión. Por eso, es evidente que la interrupción de Fedro obedece a presupuestos

[596] Platón, *Fedro*, 275b-c.

que exceden lo meramente filosófico, que es el plano en el que Sócrates y Platón desean situarse.

"*Así pues, tanto el que deja escrito un manual, como el que lo recibe, en la idea de que de las letras se derivará algo cierto y permanente, está probablemente lleno de gran ingenuidad y desconoce la profecía de Ammón, al creer que las palabras escritas son capaces de algo más que de hacer recordar a quien conoce el tema sobre el que versa lo escrito*"[597]. Así comienza el análisis socrático del mito, pues como hemos dicho el filósofo se alinea claramente del lado de Thamus, del rey que replica y objeta a quien ha dado por supuesta la bondad de sus inventos. Sin duda sus tesis concuerdan a la perfección con las defendidas por el Sócrates histórico, el que entregó su vida a filosofar sin escribir una sola palabra, aunque no hay duda de que la pluma de Platón se encuentra detrás de estas palabras. Por otra parte, y sin aceptar la teoría excesivamente reduccionista de Havelock, sí es cierto que la invención de la escritura favoreció en cierta medida el florecimiento del pensamiento abstracto y posibilitó la salvaguarda de gran cantidad de saberes que tradicionalmente se transmitían de padres a hijos de manera oral. El siglo V, como se ha señalado, es una época en la que florecen gran cantidad de artes que contribuyeron decisivamente al progreso social y tecnológico. A esto parece hacer referencia el texto citado, pues Platón se refiere al que escribe y al que recibe un manual (*τέχνην*), ese libro de texto en el que se almacena y describe un procedimiento, generalmente referido a alguna profesión en concreto. Aquí encuentra el filósofo el mejor ejemplo para ilustrar su crítica a la escritura, a propósito de la confianza de los hombres en la misma, pues tanto el que lo redacta como el futuro lector encomiendan al escrito lo que anteriormente era de dominio exclusivo de la memoria individual. En este sentido, la escritura parece sustituir al aprendizaje, pues los hombres creen que basta una lectura para aprender el procedimiento que en el manual se describe. Y ésta constituye otra ocasión para que, de acuerdo con la costumbre socrática, el método filosófico se exponga por medio de la analogía con las *τέχναι* de la época. Un libro, sea sobre navegación, zapatería o filosofía, puede contener una serie de indicaciones que, no obstante, no han de entenderse como autosuficientes, sino como una simple ayuda o indicación para algo que ha de aprenderse a través de otras vías. Es obvio para cualquiera que un manual sobre natación puede contener indicaciones tremendamente valiosas, pero ningún libro enseñará jamás a nadie a nadar: algo semejante es lo que quiere señalar Platón con respecto a la filosofía. Contra esta confianza nos advierte la profecía de Thamus o Ammón, señalando que no debe pensarse que de las letras se derivará algo cierto y permanente (*τι σαφὲς καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων*), pues determinadas prácticas no pueden aprenderse por medio de una simple lectura, sino gracias al ejercicio constante, como nos muestran tanto el ejemplo de Sócrates como las descripciones platónicas de la tarea filosófica, que siempre implica un camino largo y duro. Los hombres, que con tanta facilidad se dejan arrastrar por los placeres pasajeros, perdiendo de vista el verdadero bien, que por otra

[597] Platón, *Fedro*, 275c-d.

parte procurará a largo plazo más placeres que cualquier hedonismo estricto, se dejan seducir por aquello que presenta una apariencia de facilidad y rapidez, sin reparar en las nefastas consecuencias que deparará tal conducta.

Si nos detenemos un instante en la consideración de las palabras platónicas, descubriremos de dónde proceden gran parte de sus temores. Sin duda, los apelativos de cierto y permanente, bien podrían ser aplicados a las Formas inteligibles, pues sabemos que el eterno devenir de lo particular no afecta su inmutabilidad. Pero, una vez más, Platón tiene que vérselas con las apariencias que sólo una seria reflexión puede desentrañar. Frente a lo efímero de la palabra pronunciada y la debilidad de la memoria humana, la escritura parece otorgar al pensamiento una estabilidad digna de lo inteligible. Sin embargo, esto supone un peligro añadido para el filósofo, tal como señala Griswold[598], pues no se trata de entidades objetivas e independientes de cualquier intelecto particular, sino, muy al contrario, de una serie de opiniones, acompañadas siempre de determinadas intenciones, que buscan ese estatuto de inmutabilidad. Y así, su mayor estabilidad, en comparación con todo lo oral, supone un peligro para la mente poco despierta, pues sus propias características invitan a que se tome la escritura como una autoridad inviolable, a una especie de canonización del libro, presentándose así con un carácter dogmático que se encuentra en el polo opuesto de lo que debe ser el procedimiento crítico y filosófico. Pero, tal como se ha dicho y se repetirá, las letras escritas no son memoria, sino recuerdo, en el sentido de recordatorio, mientras sólo en aquélla habita la verdad que el individuo ha de hacer emerger. El paralelismo es de nuevo evidente, si volvemos sobre la opinión platónica acerca de los estímulos que pueden despertar el recuerdo, especialmente en el caso de la belleza mencionado también en el *Fedro*, ya que lo sensible y aparente puede incitarnos a la búsqueda de la belleza inteligible, pues a ella le ha tocado en suerte ser lo más visible y más amable, pudiendo ser descubierta con facilidad por medio de sus apariencias sensibles, de las imágenes. Así pues, la escritura es un recordatorio, y no se niega su capacidad para estimular la memoria individual, pero sí para sustituirla. Y en el anterior texto, como muy bien señala Lledó[599], tenemos una muestra de la toma de conciencia por parte de Platón del decisivo rol que desempeña el lector, ya que la escritura es precisamente un recordatorio para quien sabe aquello sobre lo que el texto versa. De este modo, el sentido de las letras sólo puede ser reconstruido en el alma del lector, de aquél para quien suponen una apariencia sugerente, capaz de suscitar la actualización de lo que guardaba en el fondo de su memoria. La lectura supone una cierta interiorización de lo externo, ayudando a recordar lo que ya se sabe. Por lo tanto, hay aquí algo más que una simple crítica de la escritura, pues también se apela a los conocimientos del lector y a la actitud con que se enfrenta a los textos escritos.

Siguiendo el consejo del profesor Ferrari[600], hemos de comparar la crítica de Platón con lo que ha sucedido en el diálogo mismo, pues el autor no descuida ni un solo

598 Griswold, C. L., *Self-Knowledge in Plato's* Phaedrus, op. cit., p. 207.
599 Lledó, E., *El surco del tiempo*, op. cit., pp. 94-99.
600 Ferrari, G. R. F., *Listening to the cicadas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 208-209.

detalle. Si recordamos el inicio, Fedro volvía de casa de Lisias, de quien había obtenido una copia escrita de uno de sus discursos. Sin embargo, su intención inicial no era la de leerlo junto a Sócrates, sino la de practicar, la de pronunciarlo ante el maestro fingiendo que lo dicho era producto de su propia inteligencia, que lo tenía guardado en su memoria. Y es que la actitud de Fedro representa a la perfección el peligro contra el que Sócrates nos quiere advertir, ya que su amigo pretende hacer pasar por propio lo ajeno, quiere generar una apariencia de sabiduría que es capaz de persuadirle a él mismo, al pensar que el conocimiento se obtiene aprendiendo y repitiendo un texto escrito. Es cierto que Fedro reconoce la procedencia de sus palabras, pero esconde el manuscrito hasta que Sócrates lo descubre y afirma que no le va a dejar practicar a su costa, y menos aún estando Lisias presente (*παρόντος δὲ καὶ Λυσίου*)[601]. Los siguientes discursos, por el contrario, se presentan como improvisaciones de su autor, que rescata del fondo de su memoria los contenidos y los configura de acuerdo con las necesidades del tema mismo, del momento y de su único oyente.

El análisis socrático del mito egipcio y sus implicaciones continúa, no obstante, por otros cauces, dando por supuesto que la estabilidad de la que gozan los textos es solamente una apariencia: "*Pues eso es, Fedro, lo terrible que tiene la escritura y que es en verdad igual a lo que ocurre con la pintura. En efecto, los productos de ésta se yerguen como si estuvieran vivos pero si se les pregunta algo, se callan con gran solemnidad. Se creería que hablan como si pensaran, pero si se les pregunta con el afán de informarse sobre algo de lo dicho, expresan tan sólo una cosa que es siempre la misma*"[602]. Sin duda, estas palabras nos recuerdan a la censura de la poesía que encontramos en el libro X de la *República* y nos sitúan de lleno en la contraposición entre lo vivo y lo inerte, que tan importante ha sido a lo largo de todo el diálogo. En el contexto de la obra capital de Platón, la discusión se relaciona con un concepto fundamental de su filosofía, como es el de *μίμησις*[603], concluyendo que la poesía, como la pintura, se encuentra a triple distancia de la realidad, en la medida en que imita objetos sensibles que, a su vez, no son sino una copia de lo real e inteligible. Sin embargo, la crítica no se basará ahora en el estatuto ontológico de la escritura, sino en la escasa capacidad de la copia para reproducir determinadas propiedades del original. Una pintura, como muchas que conocemos, que represente objetos inertes, lo que se conoce como «naturaleza muerta», puede alcanzar un grado de semejanza con el modelo que no le es posible al caso de la pintura a que aquí se refiere Platón, pues basta con fijarse en el término empleado: *ζωγραφία*. La pintura, en consecuencia, es también un tipo de escritura, que no se sirve de nombres y palabras sino de imágenes, y además de imágenes de algo vivo. Pero, por muy hábil que sea el pintor que retrata un rostro humano, siempre carecerá de lo más esencial, de la vida que sólo el alma puede aportar a un cuerpo.

---

[601] Platón, *Fedro*, 228e.
[602] Platón, *Fedro*, 275d.
[603] Con el fin de no repetir un análisis ya realizado, volvemos a remitir a nuestro anterior estudio, centrado exclusivamente en esta cuestión: García Peña, I., *La mímesis en los diálogos de Platón*, op. cit.

A pesar de la intencionada analogía, podemos acudir a otros textos platónicos para señalar una interesante diferencia entre la pintura y la escritura, o al menos el lenguaje. El diálogo en el que con más detalle se analiza la naturaleza del mismo es el *Crátilo*, precisamente la primera obra en la que el concepto de imitación se explicita y emplea en la discusión filosófica. Sócrates discute con quien da nombre a la obra y con Hermógenes, a propósito de la relación entre la realidad y el lenguaje. En esa conversación se señala una diferencia entre distintos tipos de imitaciones pues la pintura, al servirse de figuras, colores y formas, tan sólo puede representar las propiedades del objeto que imita, su apariencia, mientras el nombre es capaz de hacer presente la cosa misma[604], a pesar de que se reconozca cierto carácter convencional en el lenguaje que hace necesario investigar la realidad en sí misma y no partir del nombre que se le da. Las palabras, en consecuencia, podrían superar esa triple distancia inherente a la pintura, por no poder representar las cosas mismas. Y es que, de acuerdo con un texto ya citado de las *Leyes*[605], acerca de un mismo objeto podemos distinguir su esencia, su definición y su nombre, teniendo además presente que la segunda se compone necesariamente de palabras; aunque también es cierto, como dijimos, que en su *Carta* VII el filósofo distingue cinco elementos, situando la imagen por encima del nombre, aunque cabría discutir si con imagen se refiere a la pintura o más bien, como creo, a esas imágenes generadas en la mente del lector a través de las sugerentes e imaginativas palabras que componen los mitos.

Por otro lado, este carácter uniforme y repetitivo de la escritura le confiere asimismo un peligroso carácter de irrefutabilidad. Por más que se le pregunte, ofrece invariablemente una respuesta idéntica: "*después de una impugnación generalizada y devastadora, dice exactamente lo mismo que antes. Éste es un motivo por el cual «el libro dice» en el habla popular es equivalente a «es cierto». También es una razón por la cual los libros se han quemado. Un texto que manifiesta lo que el mundo entero sabe que es falso expresará la falsedad eternamente, siempre que ese texto exista. Los libros son inherentemente irrefutables*"[606]. A esto habría que añadir lo que para nosotros es una experiencia y que probablemente formaba parte de los temores de Platón: no sólo un texto falso, sino uno que se cree que es falso, también se convertirá en el objeto de las iras de algunos, puesto que nunca se cansa de afirmar aquello con lo que no están de acuerdo o consideran perjudicial. En cualquier caso, lo importante es que el texto supone un tozudo oponente que nunca da su brazo a torcer, que es incapaz de cambiar de opinión.

Por eso, si algo está echando Platón en falta en la escritura, tal como se desprende de sus palabras, es el diálogo. Los textos no sólo dan la impresión de vida, sino también de inteligencia, parecen portadores de sabiduría. Sin embargo, cuando se pretende, como hacía siempre Sócrates, comprobar los límites de su conocimiento, explicitar lo que subyace a sus afirmaciones mediante sutiles preguntas obtenemos el

[604] Véase, Platón, *Crátilo*, 423d-e.
[605] Platón, *Leyes*, 895d.
[606] Ong, W. J., *Oralidad y escritura*, México D.F., F. C. E., 1999, p. 81.

silencio por respuesta. La escritura sólo afirma, pero no escucha ni responde, está petrificada, y en consecuencia carece de ese movimiento constante que siempre acompaña a la inteligencia, que es característico de la vida, el pensamiento y el alma. Y aquí está la clave de la crítica platónica, que reside en esta carencia de actividad aún más que en el soporte de la sabiduría o la apariencia de la misma. Esto se entenderá si regresamos al *Ion*, donde el alma del rapsoda supone un claro equivalente del papiro o el pergamino que sustenta la tinta que configura las letras y palabras. La memoria de aquél funciona a modo de espejo inmóvil, limitándose a reflejar y proyectar lo que ha aprendido. Sócrates pregunta y cuestiona la sabiduría del ingenuo Ion, que cree, por el contrario, saber tantas cosas como el propio Homero. Sin embargo, cuando debe explicar sus conocimientos sobre estrategia bélica, sobre navegación o cualquiera de los múltiples asuntos aludidos en los versos homéricos y que con tanta habilidad es capaz de declamar, el maestro de Platón obtiene un silencio semejante al de las imágenes y la escritura. Lo único que puede hacer Ion es repetir una y otra vez los versos que con tanto esfuerzo ha almacenado en su memoria, pero carece de la capacidad de abstracción y análisis, no pudiendo explicar lo que él mismo dice, ni mucho menos responder las difíciles cuestiones que Sócrates le plantea.

Si nos fijamos en la estructura de las conversaciones del maestro en las obras platónicas, que hemos de suponer semejantes a las que mantenía entre los muros de Atenas, observaremos ante todo la fluidez y la sensación de movimiento, e incluso a veces de inestabilidad de su desarrollo. Sócrates pretende refutar a su interlocutor, mostrarle los errores que subyacen a sus opiniones, para después dirigirlo, siempre mediante preguntas, a la adquisición de un conocimiento estable. Cuando no es posible tal cosa, o se llega a una aporía ante la cual no se puede continuar, se busca otra vía para encauzar la discusión, que se inicia de nuevo. Sin duda, como Alcidamante y probablemente muchos otros intelectuales de su tiempo, Platón echa de menos el carácter de improvisación de lo oral, que incluso le era posible a un rapsoda, aunque en menor medida. Y parece que el texto, como una pintura, simplemente puede ser observado, careciendo de capacidad para ofrecer algún tipo de respuesta al pensador inquieto, a quien se plantea cuestiones más allá de lo que inmediatamente ve. Así pues, parece que de las letras no podemos aprender (*μαθεῖν*) porque, como el rapsoda que repite una y otra vez los mismos versos, una sola cosa que es siempre la misma (*ἕν τι σημαίνει μόνον ταὐτὸν ἀεί*). De acuerdo con la teoría platónica de la inspiración, Ion está poseído por la divinidad, es un demente en el que no habita ya la inteligencia (*ἔκφρων*), aunque a primera vista, como los textos, parece como si pensara (*φρονοῦντας*).

Por otra parte, y volviendo en cierta medida sobre los pasajes mencionados del *Crátilo*, hemos de señalar una cierta diferencia entre la pintura y la escritura. Mayor semejanza con aquélla parece presentar la escritura jeroglífica de los egipcios[607], que

[607] Sobre el anterior pasaje del *Fedro*, a propósito del parecido de la escritura con la pintura y su relación con las inscripciones egipcias, véase, Burger, R., *Plato´s Phaedrus. A defense of a philosophical art of writing*, op. cit., pp. 109-114.

con sus signos pretendían hacer presentes los objetos que designaban. En principio, tales inscripciones sí que parecen significar una sola cosa, de la misma manera que una pintura o un retrato hace referencia necesariamente al objeto real imitado. Lledó analiza de manera brillante las anteriores afirmaciones platónicas a este respecto: "*La primera de ellas se refiere a la estructura misma del lenguaje escrito que, también como la pintura, se presenta ante los ojos. Pero su presencia no es «imitación» de un espacio real que los colores delimitan. La letra no pretende reproducir un espacio real, sino un espacio ideal. La simple imagen gráfica es imitación en el sentido más débil y general del término. La palabra escrita es, también, lenguaje. La imagen visual de la escritura es, sobre todo, «habla»; «ver» lo escrito es «oír hablar». La imagen gráfica no tiene otra función que recoger y, en cierto sentido, reconstruir la voz que, en la escritura, se ha hecho signo para los ojos. Leer es contemplar la letra para, mentalmente, transformarla en voz*"[608]. Tal como se indica, la semejanza entre pintura y escritura se basa en su carácter de imitación, así como en su presencia visual. La diferencia radica en que la primera representa un objeto y la segunda un sonido. Y es que, aunque la lectura silenciosa es poco habitual en la época de Platón, pese a que poco a poco va imponiéndose y haciéndose frecuente, un texto se escribe para ser leído, sea en voz alta o en silencio, por lo que, de alguna manera, la escritura nunca pierde cierto vínculo con la oralidad de la que necesariamente surge. Por eso cualquier texto no sólo se ve, sino que se escucha y se comprende, a pesar de que no responda a nuestros interrogantes por su esencial sordera. De ahí que, como nos va a advertir Platón, corran el riego mencionado por Heráclito, cuando se refiere a los que "*Oyen sin comprender, parecidos a los sordos. A ellos se aplica el proverbio: estando presentes están ausentes*"[609]. Esto es algo que también puede ocurrir en la transmisión estrictamente oral, pero no cabe duda de que Platón está censurando al texto escrito su falta de receptividad, la ausencia de diálogo que impone a todo lector, repitiendo lo mismo una y otra vez, como el rapsoda.

"*Por otra parte, basta con que algo se haya escrito una sola vez, para que el escrito circule por todas partes lo mismo entre los entendidos que entre aquellos a los que no les concierne en absoluto, sin que sepa decir a quiénes les debe interesar y a quiénes no. Y cuando es maltratado, o reprobado injustamente, constantemente necesita de la ayuda de su padre, pues por sí solo no es capaz de defenderse ni de socorrerse a sí mismo*"[610]. Como es natural, no hemos de pasar por alto las reglas del arte de la palabra que se han puesto de manifiesto en la extensa e intrincada conversación entre Sócrates y Fedro. Platón, siempre atento a la recepción de los discursos y no sólo a su composición, dado que ambas se complementan, estableció que aquéllos debían elaborarse de una u otra manera en función del tipo de auditorio al que se dirijan, pues el buen orador no ha de limitarse al conocimiento de aquello acerca de lo cual diserta, sino que ha de ser capaz de conocer la ocasión precisa, adecuándose a las cambiantes

[608] Lledó, E., *El surco del tiempo*, op. cit., p. 103.
[609] Heráclito, DK 22 B 34.
[610] Platón, *Fedro*, 275d-e.

circunstancias y sabiendo cuándo debe hablar y cuándo callar, y qué tipo de discurso resulta más persuasivo a qué caracteres humanos. El anterior pasaje, no obstante, presenta una objeción muy característica de la época en que a Platón le tocó vivir, pues ya comentamos el aumento en la lectura y la circulación pública de los libros, especialmente a finales del siglo V. El texto, por sí solo, no puede considerar las circunstancias, el momento y situación particulares, sino que dice las mismas cosas a unos y a otros en todo tiempo y lugar. Ya hemos señalado la dirección que está tomando la filosofía de Platón, asemejando la conducta humana a la labor del legislador, a quien el conocimiento de las leyes no resulta suficiente, en la medida en que ha de considerar las condiciones particulares a las cuales debe aplicar aquéllas.

Según mi opinión, es probable que hayamos de ver en esta queja platónica la teorización de una experiencia personal, probablemente desagradable y hasta peligrosa. Resulta especialmente interesante la actitud con la que se presenta a Dionisio de Siracusa[611] en la *Carta* VII, pues encarna probablemente esa conducta arrogante contra la que nos advierte la profecía, generando en el individuo una pretensión de sabiduría que dista mucho de la realidad. Este tipo de malinterpretaciones, no obstante, no se diferencia sustancialmente de las que tienen lugar en el ágora o en las calles a través de la comunicación oral, a la vista del ejemplo de Sócrates, quien fue condenado sin siquiera pronunciar discursos, ya que algunos pensaban que su presencia y actitud suponían un peligro para la ciudad. Aunque la clave radica precisamente en la habilidad del orador para callar cuando conviene mientras el texto, a pesar de su mencionado silencio[612] cuando se le pregunta, «dice» lo mismo a todos una y otra vez.

Y, siendo lo mismo e inmodificable, lo que ya se ha escrito es capaz, sin embargo, de producir muy diferentes resultados. Platón, creo que por primera vez en la historia occidental, es consciente de las implicaciones hermenéuticas de la invención de la escritura, de manera radicalmente diferente a lo que ocurría con la tecnología de comunicación oral. El más alto conocimiento filosófico, que para Platón lo constituye la aprehensión intelectual de las Formas suprasensibles, parece garantizar un cierto carácter de objetividad, en virtud de la naturaleza misma, inmutable e imperecedera, de los propios objetos de conocimiento, los cuales, aunque hayan de ser descubiertos en la interioridad del alma, son exteriores e independientes de ella. Y ya hemos visto la importancia que en todo este asunto tiene lo ajeno, la alteridad inherente a toda escritura respecto de un posible lector. Sin embargo, y tal como comprobaremos también a propósito del testimonio de la *Carta* VII, aquella aprehensión de lo inteligible parece incluir un componente de carácter místico, siendo una especie de iluminación o revelación repentina, si bien es cierto que viene sustentada por largos años de esfuerzo intelectual, de raciocinio y aprendizaje. Tal como se describe, el conocimiento de las Formas parece llenar la conciencia, o el *λογιστικόν*, de manera que no queda espacio

---

[611] Platón, *Carta* VII, 340b-341b.

[612] Sobre esta cuestión que soslaya el mito platónico y se adentra en discusiones de hermenéutica contemporánea es recomendable: Lledó, E., *El silencio de la escritura*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, esp. pp. 13-53 y 111-122.

para la aportación individual, pues se trata más bien de un descubrimiento. Con las letras escritas, no obstante, se aprecia una diferencia significativa, ya que la objetividad que les otorga el estar fijadas en papiros, pergaminos o cualquier material, se combina con elementos eminentemente subjetivos, "*porque la significación de las letras del texto ha de reconstruirse en la mente del lector (...) El simple carácter de exterioridad marcado por esa «tipografía ajena» (allotríōn typōn, 275a) implica ya la soledad de unos signos, cuyo significado espera ser construido en la mente de aquel lector para quien son signos*"[613]. Si recordamos la descripción del *Banquete*[614], la Belleza es siempre una y la misma, pues no se ve afectada por sus manifestaciones particulares ni los cambios de éstas, y no resulta fea en comparación con otra cosa, para unos sí y para otros no, ni depende de perspectivas, tiempos ni lugares, sino que es siempre una y la misma, puesto que es en sí, y no para mí. Muy al contrario, los caracteres ajenos de la escritura han de ser actualizados e interiorizados en el alma de cada individuo, de cada lector, siendo susceptibles de todo tipo de interpretaciones y modificaciones, ya que no es una cuestión de objetividad sino de significado. Lo que las letras dicen y quieren decir es algo que sólo descubrimos en la interioridad, pues las opiniones y conocimientos se generan y están disponibles, como dice Platón, desde dentro, siendo las letras elementos o estímulos exteriores que pueden iniciar o motivar ese proceso que siempre será interno, subjetivo, si se me permite esta moderna terminología. El sentido y significado auténtico está sólo en el pensamiento del autor, siendo la escritura tan sólo un signo o imitación del mismo que, por lo tanto, el lector debe necesariamente reconstruir, generándose así la posibilidad de diferentes sentidos a partir de un mismo objeto, si es que podemos considerar así el texto escrito. Y ahí está la clave de esta genial anticipación platónica, en que, a diferencia de lo que ocurre con la sensación, a través de la cual percibimos un objeto, al margen de su inestabilidad o estatuto ontológico, la percepción de la escritura requiere algo más allá, porque las letras remiten a un sentido que está más allá de ellas mismas, de los meros signos gráficos y visuales, al que sólo puede acceder el lector que desde sí mismo lo investigue y descubra.

En cualquier caso, y aunque Platón se está quejando amargamente de los peligros que genera la circulación de un texto, es evidente que al mismo tiempo considera que un libro puede ser bien entendido y recibido, no por aquellos ingenuos que consideren que una simple lectura les hará conocedores de aquello sobre lo que versa el escrito, sino para los que posean una serie de conocimientos previos, de manera que las letras funcionen a modo de recordatorio, de la misma manera que las preguntas socráticas son capaces de despertar el recuerdo de un teorema matemático en alguien aparentemente ignorante. Aunque sobre esto habrá tiempo y espacio para discutir a propósito de la enseñanza y la filosofía platónica, mientras ahora hemos de continuar analizando el asunto desde la perspectiva que hasta ahora se ha presentado, es decir, la del sentido con el que el autor quiso dotar al texto y que el lector u oyente puede no saber rescatar.

---

613 Lledó, E., *El surco del tiempo*, op. cit., pp. 78-80.
614 Véase Platón, *Banquete*, 210e-211b.

Platón, por su situación histórica, era consciente de los peligros de esa desvinculación de autor y texto, ya que este último posee unas características temporales bien diferentes a las del individuo que lo creó. En el siglo IV, los textos de Homero y Hesíodo, así como de otros antiguos poetas, llevan cientos de años en circulación, a pesar de su preeminente transmisión oral hasta muy pocos años antes. Y el filósofo sabe ya, incluso por experiencia, que existe una historia textual, una historia de su recepción, que se va sedimentando con las diferentes y sucesivas lecturas, tal como se comprueba en el fragmento del *Protágoras* donde se discute acerca de un verso de Simónides[615], entregándose los allí presentes a una verdadera exégesis de unas pocas palabras que, sin embargo, no todos entienden de la misma manera. Y también allí Sócrates critica su procedimiento, pues tales discusiones sobre poesía le parecen frívolas y propias de gentes que no son capaces de aportar una opinión personal y elaborada. En ese pasaje encontramos un anticipo de la crítica y la solución que Platón tiene en mente, ya que, aunque hemos dicho que parece plenamente consciente de determinadas implicaciones hermenéuticas de los textos, en el *Fedro* se opone radicalmente a la arbitrariedad de algunas recepciones, a aquellos que sin los conocimientos necesarios pretenden explicitar el sentido que el autor quiso otorgar a su manuscrito: "*Así también estas reuniones, si se componen de hombres tales como la mayoría de nosotros dicen ser, para nada necesitan de voces ajenas* (ἀλλοτρίας φωνῆς) *ni siquiera de poetas, a los que no se puede preguntar de qué hablan; y muchos, al traerlos a colación en sus argumentos, los unos dicen que el poeta pensaba esto y los otros aquello, discutiendo sobre asuntos que son incapaces de demostrar. Pero los educados dejan a un lado las reuniones de esa clase, y ellos conversan por sí mismos entre sí, tomando y dando una explicación recíproca en sus diálogos. A éstos parece que debemos imitar más tú y yo; y, deponiendo a un lado a los poetas, hagamos nuestros razonamientos uno con otro, poniendo a prueba la verdad y a nosotros mismos*"[616]. De manera enteramente acorde con los clásicos métodos sofísticos, lo que irrita a Sócrates es el hecho de que cada uno analiza la parte del verso que le interesa, o ensalza un determinado término con el fin de imponerse sobre los otros. Es decir, que el maestro considera que las interpretaciones son arbitrarias y no buscan el sentido de las palabras del poeta, sino que lo emplean según conveniencia. Ya se menciona aquí el silencio, no tanto de la propia escritura sino del autor, que no puede responder ni resolver la disputa en torno a la correcta interpretación. Por otra parte, el anterior pasaje bien podría formar parte del final del *Fedro*, pues parece semejante a las advertencias socráticas, especialmente en el interludio donde se habló de las cigarras, que suponía una invitación a continuar la conversación, que además concuerda con esa exhortación al diálogo del *Protágoras*. Y aquí, como en la mención de las encinas de Dodona, el mito de Bóreas, la discusión en torno a la retórica y la dialéctica y especialmente la palinodia socrática, se pone de manifiesto que lo importante es poner a prueba la verdad y a nosotros mismos (τῆς ἀληθείας καὶ ἡμῶν αὐτῶν), pues en definitiva se trata de descubrir la verdad

[615] Platón, *Protágoras*, 339b-347a.
[616] *Ib*., 347e-348a.

descubriéndonos a nosotros mismos, habida cuenta de que aquélla habita en nuestro interior, en nuestra memoria.

El texto, así pues, está huérfano e indefenso, carece ya de un padre que pueda defenderlo, como en cambio lo tiene toda palabra oral que se sustenta en un sujeto. Ese padre sería el garante del sentido de lo dicho, quien respondería a las preguntas del lector que quiere aprender y comprender correctamente. El texto «dice», expresa algo, pero no siempre su significado es evidente para todos, pues es el receptor quien dota de sentido a unos trazos de tinta que se presentan ante su vista. Y es que las letras, como decimos, son símbolos que aluden a otra cosa que ellas mismas, por eso puede afirmarse que "*el señor, cuyo oráculo está en Delfos, no manifiesta ni oculta, sino que indica por medio de signos*"[617]. El autor tiene una capacidad para aclarar lo dicho de la que obviamente carece el texto entregado a sí mismo, mientras el lector despierto sentirá siempre esa necesidad de continuar aprendiendo, cuya expresión paradigmática es la pregunta. Se dijo de Theuth que era el padre e inventor de las letras, precisamente por ser su creador, pero ahora el padre de los textos, además de esto, parece ser también el protector de los mismos, ya que sólo él puede garantizar la correcta interpretación; por lo tanto, a diferencia de lo que ocurría con Theuth y Thamus, el creador del texto es ahora el que tiene potestad para juzgarlo.

Y esto ha de ser así y se verá con mayor claridad si prestamos atención a la práctica común de la época de Platón, al menos en la culturalmente avanzada Atenas de su tiempo. Aunque hemos dicho que estaba ya naciendo la lectura individual y silenciosa, el empleo habitual del escrito no solía ser otro que la lectura pública, en compañía, tal como nos explica Reale[618]: el autor llevaba consigo el texto redactado y, tras la lectura, los interesados le preguntaban acerca de lo que no habían entendido o querían volver a escuchar. Por lo tanto, era algo común la ayuda que el padre prestaba a su creación, pudiendo así defenderla a pesar de su exterioridad y natural indefensión. Pero precisamente la difusión de los libros, la intención de algunos autores, como Heráclito y Tucídides, de entregar su obra a un público anónimo, o el gusto por la lectura en privado, ejemplificado en la creación de pequeñas bibliotecas personales, como la de Eurípides, dieron lugar a esa orfandad de los textos cuyas consecuencias disgustan a Platón. En realidad, como hemos visto, estas críticas no resultan ser enteramente novedosas, ya que la defensa de lo oral frente a lo escrito fue también llevada a cabo por algunos como Isócrates[619] o Alcidamante[620], aunque desde una perspectiva bien diferente, pues de lo que ambos se quejan es de la ausencia de los efectos persuasivos que un buen orador, con su tono de voz, sus pausas y exaltaciones, y sobre todo su improvisación, es capaz de producir en un auditorio, frente a una lectura

[617] Heráclito, DK 22 B 93.
[618] Reale, G., *Platón: En búsqueda de la sabiduría secreta*, op. cit., pp. 132-138. El autor nos ofrece además una referencia del *Parménides* (127c-d), donde se menciona la lectura que Zenón hace de su obra inédita y las consiguientes dudas y preguntas de Sócrates.
[619] Isócrates, *Carta a Dionisio*, 2; y *Filipo*, 25-29. El orador destaca la importancia de la declamación, ausente en un escrito, imprescindible para alcanzar la persuasión del auditorio.
[620] Véase el *Sobre los Sofistas* de Alcidamante, donde el autor expone su concepción de la escritura y de la retórica de su tiempo.

mecánica que necesariamente desatiende estos aspectos, tan importantes en los elocuentes discursos políticos.

EL LIBRO DEL ALMA

En su propia interpretación del mito, Sócrates ha destacado ya el carácter de recordatorio de la escritura, perjudicando la capacidad de la memoria individual; la apariencia de sabiduría y de vida que presenta todo texto, contrarias sin duda a la naturaleza misma del alma; y también su indefensión y orfandad ante ataques injustificados que resultan, así, incontestables. Sin embargo, existe además un discurso que, por su gran semejanza con éste, es calificado por Platón como hermano (*ἀδελφὸν*), en una metáfora habitualmente empleada para señalar la vinculación y semejanza de lo dispar. Y, de acuerdo también con la naturaleza de su sustrato, que ya no será un inerte papiro, Platón no va a describir su inmóvil esencia, sino de qué modo nace (*γίγνεται*), y cuánto mejor y más capacitado (*ἀμείνων καὶ δυνατώτερος*) crece (*φύεται*), en comparación con su criticado pariente. Fedro no adivina a qué se refiere exactamente, por lo que pide a Sócrates que se explique: es aquel discurso "*que unido al conocimiento se escribe en el alma del que aprende; aquel que por un lado sabe defenderse a sí mismo, y por otro hablar y callar ante quienes conviene*"[621]. Es también éste uno de esos pasajes del *Fedro* cuyos términos han de analizarse con detenimiento por su importancia en el conjunto de la obra. Y es que, en tan sólo dos líneas, Platón es capaz de dar la vuelta a las duras críticas que hasta ahora ha estado exponiendo.

En primer lugar, se trata de un discurso, del que va unido al conocimiento (*μετ᾽ ἐπιστήμης*), fórmula que resume con claridad lo que constituye la más radical crítica de Platón contra los sofistas, recordatorio asimismo de tantos pasajes de *Protágoras* y *Gorgias*. Ya se ha dicho que la escritura es capaz de generar una apariencia de sabiduría, y en un doble sentido, pues un auditorio considerará sabio a alguien que tan sólo lee y reproduce la letra inmóvil de un escrito, mientras el propio lector o quien emplea el texto se considerará sabio a sí mismo por el mero hecho de disponer de un objeto exterior del que erróneamente cree obtener su sabiduría. Pero, según traduce Lledó, este discurso se escribe «con ciencia»[622], es portador de conocimiento, lo cual constituye para Platón la base de todo orador y toda retórica, pues aunque lo verosímil resulte en ocasiones más persuasivo, sólo quien conoce la verdad puede descubrir también lo que es semejante a ella. Probablemente hemos de ver en esta expresión el eco de la discusión que llevó a Sócrates a la definición del método filosófico, la dialéctica, que permite una clasificación exhaustiva del objeto en el ámbito de lo real, y que también está emparentado con el recuerdo, tal como se dijo en la palinodia.

Pero lo que quizá más sorprende del anterior pasaje es el hecho de que se califique de hermano a un discurso que parece ser enteramente opuesto, portador de las

[621] Platón, *Fedro*, 276a.
[622] Platón, *Fedro*, trad. de E. Lledó, op. cit., p. 406.

cualidades contrarias a las de la escritura que acaba de ser censurada. Y aquí aparece otro de los elementos paradójicos que encontramos en estas páginas. La fraternidad de ambos discursos radica en que los dos son escritos, aunque en soportes bien diferentes, ya que este último se escribe (*γράφεται*) en el alma. Si nos atenemos a la probable cronología de los diálogos platónicos, debemos afirmar que el *Fedro* es anterior a *Filebo* y *Teeteto*, aunque probablemente muy próximo a este último. Y a ellos debemos acudir para descubrir las resonancias de estas páginas de Platón, de su metáfora del libro del alma[623]. En el *Filebo*, a propósito de las opiniones verdaderas y falsas, afirma que nuestra alma se parece a un libro: "*Hay, pues, un libro interior en el que se imprimen las sensaciones, las formas de las cosas, como se graban las palabras en un libro. En el alma están, por tanto, las huellas, las improntas, las inscripciones* (typoi)*, que las cosas dejan y que permiten reconocerlas cuando vuelvan a presentarse ante los sentidos, por ese archivo virtual que son los lugares* (tópoi) *de la memoria. Pero hay más. Este libro, prosigue Sócrates, es un libro ilustrado, con imágenes* (eidola) *de las cosas representadas* (eikónes)*, porque hay en ella un artesano* (demiourgos) *que ilustra con imágenes lo que el escribano ha escrito. Así lo afirma Sócrates: «Acepta también que haya al mismo tiempo otro artesano en nuestras almas... un pintor que, después del escribano, traza en las almas las imágenes de lo dicho»*"[624]. Hermosa es, sin duda, esta metáfora con la que Platón quiere, una vez más, aproximarse al alma humana, que en el *Fedro* ha sido definida en términos de movimiento e inmortalidad. Sin embargo, como ya se ha dicho, sus funciones y su destino sólo pueden ser esclarecidos mediante mitos e imágenes siempre imperfectas, ya que no son accesibles al raciocinio humano. En este caso, lo que se pretende es esclarecer el funcionamiento de la sensación y su relación con la opinión, la memoria y el olvido, asunto que resulta característico de la última época platónica, y sobre todo a partir del *Teeteto*, donde el interés por lo sensible es más que evidente. Y si hay una analogía entre la visión inteligible, la que percibe las Ideas con el ojo del alma, y la visión sensible de lo cambiante, también se describe de manera análoga el recuerdo de lo trascendente que «vimos» en nuestro periplo junto a los dioses y la rememoración de las impresiones sensibles. Y, aunque Platón es consciente de la utilidad de su analogía, también sabe que en el alma puede albergar algo más que meras letras, que esos caracteres de los que se compone la escritura, ya que por medio de su vista percibe también imágenes que pueden, o no, convertirse en elemento de un discurso.

Efectivamente, el alma es un libro ilustrado, en el que las palabras y las imágenes se combinan en el intento de formar una opinión coherente. Y es que Platón sabe muy bien que todo conocimiento, tanto la *ἐπιστήμη* como la *δόξα*, consisten la mayoría de las veces en un reconocimiento, en un contraste de lo interior con lo exterior, quizá incluso en la propia interioridad, pues lo que permite el reconocimiento

[623] Estas referencias, así como un detallado análisis de los textos platónicos y sus resonancias en autores contemporáneos como Gadamer o Ricoeur, puede encontrarse en: García Castillo, P., "Platón: La escritura en el libro del alma", op. cit., pp. 393-429.
[624] *Ib*., p. 424. Véase Platón, *Filebo*, 38a-39c.

es la semejanza entre la impresión que se acaba de realizar en ese libro que es el alma y la huella o la impronta que almacenábamos en nuestra memoria. Sin embargo, lo que ahora más nos interesa es el recuerdo de lo inteligible que, según esta metáfora, está inscrito en nuestro libro interior, aunque sus huellas se han debilitado y difícilmente pueden ser ya reconocidas, pues sólo la nueva percepción de lo semejante puede ayudar a rememorar, a leer de nuevo los caracteres inteligibles inscritos en nuestra memoria. En torno a esta cuestión, probablemente los textos del *Teeteto* son aún más esclarecedores: "*Concédeme, pues, según el razonamiento, que hay en nuestras almas una tablilla de cera, la cual es mayor en unas personas y menor en otras, y cuya cera es más pura en unos casos y más impura en otros, de la misma manera que es más dura unas veces y más blanda otras, pero en algunos individuos tiene la consistencia adecuada (...) digamos que es un don de Mnemosine, la madre de las Musas, y que, si queremos recordar algo que hayamos visto u oído o que hayamos pensado nosotros mismos, aplicando a esta cera las percepciones y pensamientos, los grabamos en ella, como si imprimiéramos el sello de un anillo. Lo que haya quedado grabado lo recordamos y lo sabemos mientras permanezca su imagen, pero lo que se borre o no haya llegado a grabarse lo olvidamos y no lo sabemos*"[625]. Si este pasaje se utilizase fuera de contexto, bien podría pensarse que se trata de un pensador empirista, pues probablemente no hay una expresión más característica de tal corriente de pensamiento que la de la *tabula rasa*, en la que quedan grabados los conocimientos y percepciones. Pero, mejor que el empleo de estas expresiones resulta el uso de «impresión sensible», al menos en este caso, ya que verdaderamente, como el anillo en la cera, la imagen queda impresa en ese maleable soporte que es el alma. Como es natural, no todos tenemos la misma capacidad, en cuanto a cantidad ni en cuanto a calidad, pues dependiendo del tipo de cera una imagen puede quedar mejor o peor grabada. La madre de las musas otorga a los hombres este don, para que en ese soporte interior podamos almacenar gran cantidad de datos para su posterior empleo. Y es que allí se almacena tanto lo que se percibe del exterior, como los propios pensamientos, esas construcciones internas que tan útiles resultan para enfrentarse con el mundo. Lo inteligible, hemos de suponer, dejó tiempo atrás su huella, que no se ha borrado completamente, sino que en cierto modo permanece desfigurada o borrosa, a la espera de que, por ejemplo, la belleza que se descubre en lo sensible haga aflorar de nuevo el majestuoso sello cuya imagen anhelamos percibir con nitidez.

Debemos volver ahora al texto del *Fedro*, teniendo presente que el filósofo parece servirse de manera magistral del elemento que precisamente está censurando, pues la escritura que hace a los hombres perezosos y olvidadizos es semejante a la que nos permite conocer y recordar. No debemos olvidar que lo desconocido se explica por medio de lo conocido y que las metáforas con que el filósofo expresa la más alta aprehensión intelectual proceden de las más comunes operaciones de nuestro cuerpo y nuestros sentidos. Pero, como dijimos, es más importante el soporte que los propios

[625] Platón, *Teeteto*, 191c-e.

datos, en el sentido de que aquél determina el modo en que éstos pueden usarse. Tanto unos caracteres como otros están disponibles para su uso; sin embargo, la escritura en un libro exterior convierte a las letras en algo inmóvil y silencioso, carente de la vida que define al alma. Retomando la exposición donde la dejamos, hemos de detenernos en la consideración de las importantes implicaciones de las palabras platónicas, de lo que verdaderamente implica escribir «con ciencia» en el alma. Y es que, aunque resulte sorprendente desde los estrictos parámetros desde los cuales se suele interpretar a Platón, la clave se encuentra de nuevo en el movimiento, que progresivamente va ganando importancia en el conjunto del pensamiento de nuestro autor. Lo desgraciado de las letras es que, abandonadas a sí mismas en los libros, no pueden responder ni defenderse, carecen del movimiento y la vitalidad necesarios y presentes en todo conocimiento. La tablilla de la que se compone nuestra alma no es de roca, sino de cera, precisamente por ser un material que pasa de sólido a líquido, por su flexibilidad y su capacidad de grabar y borrar. Las impresiones de los datos que, siendo sensibles o inteligibles, son exteriores al propio individuo, constituyen tan sólo el primer peldaño de un proceso, de ese diálogo que es el pensamiento. El alma recibe pero, sobre todo, analiza, contrasta, rescata, selecciona y compone. La diferencia decisiva la constituyen estos procesos mediante los cuales el alma es capaz de elaborar algo nuevo, de asimilar y reestructurar lo que ha recibido de fuera, como el organismo hace propio lo ajeno a través de la nutrición, seleccionando y aprovechando lo adecuado, desechando lo innecesario y estructurando su propio ser y su interioridad gracias a lo recibido de fuera. El saber, la filosofía, tal como Platón la concibe, es esencialmente dinámica, a pesar de que casi siempre se haga hincapié en su gusto por destacar la inmutabilidad de las Formas. Además, la imagen es especialmente lúcida, en la medida en que el componente temporal juega un papel decisivo en esa otra cara de la memoria que es el olvido. La cera es estable, pero no inmutable ni inmóvil: el alma es maleable y sólo eso hace posible el conocimiento, pues las impresiones, los pensamientos y las conversaciones, que van transformando y configurando nuestra alma, son como el fuego que derrite la capa superficial que recubre la marca, la imagen de lo inteligible que sólo así se descubre.

Por otra parte, el discurso al que Platón se refiere se escribe en el alma del que aprende (*ἐν τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ*). Con ello, el filósofo parece querer recordarnos lo que debe ser verdaderamente un proceso educativo, un aprendizaje que involucre a maestro y discípulo, que presuponga el diálogo vivo mediante el cual, como se sabe, no se infunden conocimientos, sino que se orienta el pensamiento hacia la dirección adecuada, que es la del descubrimiento en el seno de la propia alma. Como en la palinodia socrática, lo fundamental para el ascenso y el recuerdo es la presencia del otro, quien, por su belleza o por la agudeza de sus preguntas y refutaciones sea capaz de avivar en nosotros la llama que vuelva a descubrir las huellas de lo que el alma contempló. La escritura posee un carácter instrumental que difiere notablemente del movimiento que define al alma y le permite configurar y asimilar lo escuchado de una manera casi orgánica.

No obstante, el contacto con el otro y la palaba oral no parecen eliminar la exterioridad del discurso. Comentando la lectura que Derrida hace de Platón, un autor nos dice lo siguiente: "*Lo que tienen en común la escritura y el phármakon es que ambos pertenecen al reino de la exterioridad. Son suplementos del logos y del cuerpo respectivamente y por eso representan la contaminación a causa de fuerzas que están fuera de ellos*"[626]. Y en esta idea se encuentra la clave de la interpretación que Derrida hace del *Fedro*. La escritura, como la medicina, supone un remedio exterior, ajeno al alma (o al cuerpo) del propio sujeto, que es quien debe recordar y adquirir el conocimiento. Sin embargo, inmediatamente después de quejarse y hacer manifiesta la inferioridad de la escritura, se sirve de la misma como metáfora para referirse a la verdadera sabiduría, en una clara referencia al método socrático y dialógico, en el que el contacto entre interlocutores, o quizá más bien entre maestro y discípulo, resulta fundamental para avanzar a través de ese interminable camino que es la filosofía. Lo que se ha de hacer es escribir directamente en las almas, pues un maestro, alguien como Sócrates o como el propio Platón, sabrán exactamente lo que se ha de inscribir en esa tablilla de cera que se menciona en el *Teeteto*, lo cual quizá no le será posible a un mero texto, que como se ha puesto de relieve se expone a malinterpretaciones y errores. Y es que "*incluso al nivel de la interioridad más profunda, la presencia del logos en el alma sólo puede ser concebida como algo ajeno o externo que ha penetrado en ella*"[627]. La *ἐπιστήμη*, por más que consista en una reminiscencia del alma, ese recuerdo de los conocimientos que se poseen o de las realidades que ya se vieron, sólo puede alcanzarse gracias a ayudas externas, gracias a un *φάρμακον*, tal como lo atestiguan también los textos de *Critias* y *Cármides*[628]. Así, Derrida llega a la conclusión de que, si el discurso oral se define con la metáfora de la escritura, comparte con ella determinadas características que son ineludibles, por más que Platón pretenda lo contrario, estableciendo ya las líneas generales del pensamiento occidental, afirmando que el discurso oral y vivo es directo, siendo un modo de comunicación menos ambiguo, expresión directa del pensamiento. Sin embargo, para el filósofo postmoderno, con esta metáfora se está reconociendo implícitamente que ninguno de estos modos de comunicación está libre de malinterpretaciones, ambigüedades o apropiaciones llevadas a cabo por alguien al margen de las intenciones del autor, con lo cual los problemas y defectos de la escritura son los de la comunicación y el propio pensamiento.

Tal como yo lo entiendo, sin embargo, la cuestión fundamental se basa en la interpretación de lo que signifique la forma verbal *γράφεται*, pues se dice que el discurso se escribe (o es escrito) en el alma. Atendiendo a la propia teoría platónica del aprendizaje y la reminiscencia podemos descubrir el sentido de lo que el filósofo quiere expresar, especialmente a la luz del pasaje de la *República* en el que se deja claro que los conocimientos no pueden inculcarse ni transmitirse como quien da luz a unos ojos

[626] Allen Miller, P., *Postmodern spiritual practices: The construction of the subject and the reception of Plato in Lacan, Derrida, and Foucault*, Columbus, The Ohio State University Press, 2007, p. 150.
[627] *Ib*.
[628] *Critias*, 106b, y *Cármides*, 155d-157a.

ciegos, aludiendo claramente al método sofístico, y ahora también logográfico, que mercadea con lo que se considera sabiduría[629], con los conocimientos propiamente dichos, fabricando discursos que han de ser repetidos y escribiéndolos, bien en un soporte externo, bien en la memoria del discípulo, de la misma manera en que el rapsoda graba los versos de los antiguos poetas para repetirlos con la mayor exactitud posible. Pero el aprendizaje al que se refiere Platón requiere de la necesaria compañía de un maestro o un interlocutor o guía, dado que el filósofo está afirmando en el *Fedro* que hay un discurso que se escribe en el alma, aunque no dice que sea el maestro quien lo escribe en la memoria del alumno, ya que su función es la de motivar y estimular el descubrimiento de lo que ya se conoce, "*pero no de infundirle visión, sino de procurar que se corrija lo que, teniéndola ya, no está vuelto adonde debe ni mira adonde es menester*"[630].

Por último, Platón defiende por encima de todo la espontaneidad del discurso oral, capaz de defenderse a sí mismo, pues puede dar respuestas a las objeciones y malinterpretaciones. Además, el discurso escrito en el alma de quien aprende tiene la capacidad de prestar atención al momento y la circunstancia, ya que el texto se entrega a la posteridad pero, de la misma manera que una ley no es capaz de decidir por sí misma en qué casos ha de aplicarse ni cuando son pertinentes los agravantes o atenuantes, pues requiere de un individuo que considere lo que es oportuno, que sepa ante quiénes ha de hablar o callar (*λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὕς δεῖ*).

A estas alturas, resulta evidente, a pesar de la deseada composición orgánica del texto, lo que el filósofo echa de menos en la escritura. Fedro ha adivinado ya lo que Sócrates quiere señalar con la escritura en el alma: "*Te refieres al discurso que posee el hombre que sabe (εἰδότος), a ese discurso vivo y animado (ζῶντα καὶ ἔμψυχον), cuya imagen se podría decir con razón que es el escrito*"[631]. Precisamente el anclaje del alma en lo temporal es lo que permite la atención a las circunstancias en las cuales se debe hablar o callar, la elección del momento oportuno para hacerlo y el auditorio ante el cual resulta conveniente. Y es que esta idea a partir de la cual se censura la escritura por resultar inferior a la comunicación oral, es fruto de una concepción que no debe pasar inadvertida. La deseada inmovilidad de las Formas trascendentes está esencialmente ligada a su objetividad, a su estabilidad frente a los cambios y las opiniones humanas. Según la conocida frase del *Timeo*, el tiempo es la imagen móvil de la eternidad[632], de la misma manera en que en múltiples diálogos los objetos sensibles son definidos como imágenes cambiantes de las Ideas que habitan en la región inteligible. Ahora, en cambio, la escritura resulta ser un producto de la inteligencia y se considera inferior a ella precisamente por su inmovilidad, por carecer del movimiento que es propio del alma que, a pesar de estar ligada al cambio, la generación y la

629 Véanse también las diferentes definiciones que Platón ensaya en su *Sofista*, pues en ellas se revela también el carácter mercantil de los sofistas, que claramente comercian con sus conocimientos, en el polo opuesto de la pretensión de ignorancia de Sócrates.
630 Platón, *República*, 518d.
631 Platón, *Fedro*, 276a.
632 Platón, *Timeo*, 27c-d.

corrupción, todo esto es precisamente lo que permite el raciocinio, la combinación inteligente de los conceptos, la creación de imágenes sugerentes de las que poder extraer una enseñanza y, sobre todo, posibilita realizar el recorrido de ese largo y sinuoso camino que es el aprendizaje, la adquisición del conocimiento. Al individuo le resulta extremadamente difícil descubrir lo transcendente e inmóvil inmerso como está en un mundo de apariencias y cambios constantes; pero esta vez es la copia, la imagen (*εἴδωλον*) la que petrifica el pensamiento, el diálogo en el que el filósofo basa su particular paideia, privando a la escritura de los beneficios de la vida y el movimiento propios del alma.

JUEGO Y SERIEDAD

"*El agricultor sensato* (*ὁ νοῦν ἔχων γεωργός*) *¿sembraría acaso en serio* (*σπουδῇ*) *durante el verano y en un jardín de Adonis aquellas semillas por las que se preocupara y deseara que produjera fruto, y se alegraría al ver que en ocho días se ponían hermosas? ¿O bien haría esto por juego* (*παιδιᾶς*) *o por mor de una fiesta, cuando lo hiciera, y en el caso de las simientes que le interesaran de verdad recurriría al arte de la agricultura, sembrándolas en el lugar conveniente, y contentándose con que llegaran a término cuantas había sembrado una vez transcurridos siete meses?*"[633]. Sócrates había prometido describir cómo crece y se genera el verdadero discurso, el que está vivo y sustentado en el alma, y sabe bien que ninguna metáfora será más eficaz que la de la agricultura, pues en el cultivo vegetal se evidencian las fases de generación y desarrollo de cualquier organismo vivo. Y estas palabras aluden también a una historia y un culto que debió ser muy común entre los griegos de su tiempo. Adonis, según una de las versiones, era hijo de Mirra, a quien la cólera de Afrodita instó a cometer incesto con su padre, quien la persiguió encolerizado, por lo que la joven fue convertida en árbol gracias a la protección de los dioses. Y de ese árbol nació precisamente Adonis. Afrodita se enterneció al ver lo bello que era y decidió que pasara un tercio del año confiado a Perséfone, mientras el resto estaría a su lado. Por razones desconocidas, Artemisa lanzó contra el bello Adonis un jabalí que le dio muerte en una cacería. Por eso Afrodita decidió instaurar un culto funerario, que gozó de especial aceptación en Atenas, donde se celebraba todas las primaveras o veranos. En el rito participaban solamente las mujeres y duraba dos días, el primero de los cuales se dedicaba a las lamentaciones ante estatuas que simulaban cadáveres, donde se emulaba el dolor de Afrodita por la pérdida de Adonis. El segundo, sin embargo, se dedicaba a la celebración de juegos y banquetes, entre los que destacaba la costumbre que aquí señala Platón: para honrar el nacimiento, desarrollo y muerte de Adonis se plantaban unas semillas en canastas o tiestos y se colocaban en los tejados de las casas. Y durante ocho días las mujeres las regaban con agua caliente, de manera que germinaban y florecían

[633] Platón, *Fedro*, 276b.

muy rápidamente y se marchitaban con la misma velocidad, por lo que finalmente se arrojaban al mar o a un río[634].

Con esta imagen, Platón presenta una nueva distinción, que obviamente armoniza con las ya mencionadas. Hay una gran diferencia entre este juego que se realiza por un motivo festivo y la seriedad propia del agricultor que quiere alimentar a su familia y obtener un beneficio real y duradero. Una vez más, el filósofo contrasta no sólo la apariencia y la realidad, sino los diferentes caminos que un individuo ha de elegir: uno rápido y seductor y otro más difícil y doloroso, que requiere un importante esfuerzo. Y aquí, como en el *Protágoras*, lo que le sucede a quien escoge el primero, dejándose fascinar por las apariencias, por esas bellas flores que tan rápidamente germinan, es que, como al animal que carece de proyecciones y no es capaz de entender nada más allá de su inmediato entorno, descuida la consideración de las consecuencias, de los beneficios y perjuicios que ambas conductas generarán a largo plazo. Pero aquí no se trata de medir el placer, ni mucho menos de agricultura, sino de contrastar la utilidad de los dos tipos de escritura a los que Sócrates se ha referido. Sin duda, lo que Fedro está demandando, siguiendo la pauta marcada por Sócrates, es un discurso vivo, que no sea meramente receptivo, sino capaz de elaborar sus propios contenidos y de improvisar y responder.

En cierta medida, Derrida acierta al estimar que, en cualquiera de las imágenes que Platón presenta en estas páginas, siempre se hace necesaria alguna ayuda externa, algo ajeno al propio individuo para ese desarrollo que es la adquisición de conocimiento. Sin embargo, no se pide algo semejante a lo que ocurre con quienes aprenden de memoria la poesía sin poder analizarla, habiéndola inscrito en la cera sin la distancia suficiente como para hacerla objeto de examen; ni tampoco, obviamente, como los discursos que aprenden y recitan sofistas y oradores, que no se interesan por el conocimiento sino por la persuasión. Se trata, en cambio, de algo externo, sí, pero es tan sólo una semilla que se planta en el alma del que aprende y que allí ha de germinar y crecer cuanto sea posible. Siguiendo con este símil de la planta y la vegetación, la educación tradicional, y aun la nueva y revolucionaria propuesta de los sofistas, parece consistir en la transmisión de algo cerrado y acabado, no ofreciendo al alumno una semilla, sino una planta que ya ha madurado y por lo tanto puede alojarse en la memoria, pero no crecer ni desarrollarse. Y es que aquí, como fundamentalmente en la *República*, Platón se desvincula en cierta medida de los cánones clásicos y de las costumbres o el sistema educativo (si es que existía algo así), ya que él defiende otra concepción de lo que son y deben ser la enseñanza y el aprendizaje, mucho más acordes con su incuestionable herencia socrática. "*Fedro ha adivinado que el hombre que «sabe», no es aquel que percibe, que acepta lo que llega de fuera, sino quien da vida y movimiento a lo que «cae» en él. Pensar es, pues, hacer germinar lo que está en el alma. Las palabras escritas sólo crecen en aquel que las incorpora en su propio tiempo, que traza con esas palabras nuevos senderos, que engarza nuevas ideas, que*

[634] Existe un completo análisis dedicado al estudio de esta tradición griega, traducido al castellano: Detienne, M., *Los jardines de Adonis: la mitología griega de los aromas*, Madrid, Akal, 1983.

las siembra en otros. Ésta es la razón por la que ese otro discurso, más caudaloso que aquel de las letras, se califica de «vivo» y «animado»”[635]. Desde cierto punto de vista nuestra alma, o más bien nuestra memoria, es verdaderamente un libro, en el que se pueden inscribir todo tipo de caracteres, como hemos visto, desde letras e imágenes hasta las huellas de lo inteligible que contemplamos antes de caer en el cuerpo. Sin embargo, es muy destacable el carácter estático de todos estos datos que podemos tener a nuestra disposición, de acuerdo con la metáfora platónica. Pero ahora, en un paso más en la descripción, en cierto modo mítica y mediante imágenes del alma humana, la *ψυχή* es en realidad un jardín, que está abierto a la recepción de lo externo, pero que es capaz de desarrollar en su interior lo que no es sino una semilla, un germen (*σπέρμα*).

Esta imagen es particularmente adecuada en la medida en que aquí no se trata de un solipsismo, de una *res cogitans* que es capaz de descubrir verdades sin salir de sí misma, puesto que en realidad aquello que llena nuestro entendimiento procede del exterior. Podemos intuir con facilidad lo que Sócrates y hasta el mismo Platón opinaban de la soledad y de su conveniencia para un adecuado aprendizaje, probablemente en el polo opuesto del autodidacta moderno, que se encierra con sus libros, de los cuales obtiene todo cuanto sabe. El filósofo, por su parte, se nutre del contacto, del diálogo vivo con otros hombres, de la discusión que se convierte incluso en paradigma del pensamiento solitario y silencioso. Y es que no podemos hablar aquí de reflexión o especulación, pues los mismos términos parecen señalar en otra dirección, siguiendo otra metáfora, la del espejo que duplica la realidad percibida, tal como se indica en ese texto del libro X de la *República*, donde la mímesis es condenada en cuanto que se limita a generar una apariencia[636], un duplicado, y generalmente de objetos que no deben ser tomados como paradigmas, sobre todo en el plano ético. En cambio, la semilla, lo que se recibe, a pesar de su carácter eminentemente externo, se define más bien por su potencia que por su acto, si se nos permite la terminología aristotélica. Lo importante de ella es lo que puede llegar a ser, pero su desarrollo está condicionado al cuidado del terreno en que se planta. Pensando en Platón y en su método y Academia, es lógico concluir que, a pesar del constante contacto y de la discusión que se promovía, quien no se esfuerce por crear las condiciones adecuadas para esa semilla, como hará el buen agricultor, no podrá obtener jamás el beneficio deseado.

Pero la metáfora es especialmente útil si repasamos de nuevo la acción del diálogo. Lisias ha aparecido con un discurso escrito, con un texto rico en vocabulario, acompañado por la enorme reputación de su autor, recubierto, en consecuencia, de un halo de grandeza, de una apariencia como la de los jardines de Adonis, pues la simple lectura consigue que el propio Fedro se crea conocedor de cuanto se dice en el texto, aunque su transitorio saber, apoyado en un soporte externo, se marchitará como lo hacen los flores que se plantan en esa fiesta en honor del dios. Hemos repetido varias veces a lo largo de este estudio, que no se debe perder de vista la consideración del contexto platónico y de las costumbres y prácticas habituales en la Atenas de su tiempo,

[635] Lledó, E., *El surco del tiempo*, op. cit., pp. 123-124.
[636] Véase, Platón, *República*, 596d-e.

que en tantas ocasiones son mencionadas por Fedro y ejemplificadas también en su carácter y sus acciones, pues la discusión de la segunda parte de la obra surge de manera natural de la primera, de la acción dramática que Platón ha presentado ya. El papiro o el papel parecen ser un soporte estable y duradero, pero su valor para el individuo no puede compararse con lo que queda grabado en su alma inmortal, pues incluso las huellas de lo inteligible están impresas en ella desde un pasado lejano. El agricultor sensato rechaza la deslumbrante apariencia de las flores, pues sabe que el verdadero fruto no se planta en una pequeña maceta, ni se riega con agua caliente, pues con ello se la está condenando a su rápida degeneración. Y quien conoce lo bello y lo justo, el filósofo que basa su proceder en el conocimiento, no puede decirse que sea menos sensato que ese agricultor. "*Luego lo que no hará seriamente será «el escribirlas en agua»* (*ὕδατι γράψει*), *o lo que es igual, en tinta, sembrándolas por medio del cálamo con palabras que tan incapaces son de ayudarse a sí mismas de viva voz, como de enseñar la verdad* (*τἀληθῆ διδάξαι*) *en forma satisfactoria*"[637]. La expresión platónica es tan poética como significativa, equiparando un libro a la escritura en el agua, en el río que representa mejor que ninguna otra cosa lo efímero, el cambio y la mutabilidad que se destaca en la filosofía de Heráclito. Y también pone de manifiesto lo que estamos señalando en estas páginas, la inconveniencia de las letras para la enseñanza, que no pueden ser buenas maestras al repetir lo mismo contantemente. Así, el alumno que desea aprender, difícilmente puede dialogar con quien no responde a sus preguntas. Pero el *Fedro* nos ha enseñado ya, igual que se empleó el método dialéctico antes de definirlo, cuál es la naturaleza de la verdadera sabiduría, encontrando en Sócrates, como siempre, su más elevada expresión. El maestro no tiene reparo en competir improvisadamente con el que se dice que es el mejor escritor de sus días. Primero corrige los defectos formales de Lisias, elaborando un discurso que contiene todos los argumentos que ha de contener, y en el orden preciso, para la defensa de la tesis propuesta. Y después, su daimon le advierte que no hay buen discurso que no se asiente en la verdad, por lo que ofrece su pieza maestra de manera espontánea. Y es que Sócrates no se limita a reflejar como un espejo, sino que hace nacer los discursos de su propio jardín, pues toda su vida la dedicó al cuidado de sí mismo, a plantar y cultivar semillas gracias al contacto directo con los ciudadanos. Esta vez la pluma de Platón parece haber reflejado de manera fidedigna al Sócrates histórico, quien renunció a toda escritura, en parte por estar entregado a la conversación con los atenienses, y en parte por su pretensión de ignorancia, pues su método distaba mucho del de quienes consideran que la filosofía puede sintetizarse en un tratado, en un libro. También Platón considera que la educación y el aprendizaje han de basarse en una cierta colaboración que la escritura imposibilita. El problema que el filósofo está aquí de nuevo soslayando es el de la enseñanza, pues Platón siempre encontró en la pedagogía una de las claves para la justicia y la buena convivencia en la polis. Aunque lo parezca, los libros no enseñan la verdad porque no son capaces de dialogar, son como el discurso que Sócrates

[637] Platón, *Fedro*, 276c.

escucha y al que pregunta por los presupuestos y la coherencia de sus afirmaciones, que sin embargo responde lo mismo que ya había dicho.

Por otra parte, el tema del juego y la seriedad, que parece ser la oposición dominante en estos párrafos, contiene implicaciones que van más allá del propio texto. La escritura, según dice ahora Platón, no es un asunto serio como el del labrador que con su trabajo y esfuerzo genera el alimento que sustenta familias y ciudades, pues no pasa de ser algo que se hace por diversión, con motivo de una fiesta, y atendiendo más a lo estético que a lo ético, tal como se manifiesta también en la alusión al hombre sensato, en analogía con el agricultor, que conoce las cosas justas, bellas y buenas (*τὸν δε δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐπιστήμας ἔχοντα*). Así, el hombre serio, que de nuevo parece ejemplificar la figura de Sócrates, no perderá el tiempo escribiendo en el agua, sino buscando un provecho a largo plazo tanto para sus interlocutores y amigos como para sí mismo. Pero, obviamente, se nos plantea aquí una cuestión larga e intensamente debatida, teniendo en cuenta que nos estamos enfrentando con un texto de Platón, que como bien sabemos entregó una parte muy importante de su tiempo a este juego que es la escritura. Hay un caso, según nos dice, en el que tiene cierto sentido entregarse a esta tarea, aun siendo como ese sensato agricultor: "*los «jardines de letras» los sembrará y escribirá, al parecer, por pura diversión, cuando los escriba, haciendo acopio, por si llega al «olvido que acarrea la vejez», de recordatorio para sí mismo, y para todo aquel que haya seguido sus mismos pasos; y se alegrará viéndolos madurar. Y cuando los demás se entreguen a otras diversiones, recreándose con festines y cuantos entretenimientos hay hermanos de éstos, entonces él, según es de esperar, preferirá a estos placeres el pasar el tiempo divirtiéndose con las cosas que digo*"[638]. En determinadas ocasiones puede entenderse que Platón es injusto con la nueva tecnología de la comunicación, ya que la juzga desde una perspectiva que no es la adecuada, pues analiza la escritura teniendo en cuenta su capacidad para desarrollar y expresar el tipo de ideas que se transmiten adecuadamente por el medio oral. Así, el filósofo se queja del olvido que provocará en lugar de aumentar nuestra memoria y sabiduría, no pudiendo tampoco defenderse un escrito a sí mismo cuando es atacado injustamente o malinterpretado. Es decir, se analiza la escritura desde la perspectiva de la comunicación oral, perdiendo de vista las características propias de este nuevo medio, en el que, por ejemplo, se pueden expresar ideas y conjuntos de ideas de mayor complejidad, de manera permanente y pudiendo, en consecuencia, ser revisadas una y otra vez; elementos que exceden las posibilidades de la transmisión oral y que no pueden ser descubiertos ni analizados desde el antiguo paradigma comunicativo. Sin embargo, hemos de prestar atención a los distintos usos que pueden hacerse de la escritura y que aquí son aludidos. Por una parte, la imagen de los jardines de Adonis sugiere sin duda la idea de lo efímero, de lo que genera una apariencia falsa que tarda poco en disiparse. Y, probablemente, debemos ver en ella una crítica a la escritura tradicional griega y especialmente a la sofística y la oratoria. No se ha de olvidar que el

[638] *Ib*., 276d-e.

tercer personaje del *Fedro* es Lisias, ni tampoco los usos políticos que se hacían de la escritura. Alguien que llegue a la Asamblea con un discurso escrito, especialmente si es de otro, creará la apariencia de sabiduría, pero ésta es tan efímera como su propia lectura. No es que no enseñe la verdad de modo adecuado, sino que además engaña deliberadamente, haciendo parecer que lo que se dice se sabe, que procede del interior de quien lo pronuncia.

Por otro lado, aquí se menciona la específica utilidad de la escritura, que como se dijo puede funcionar a modo de recordatorio de lo que ya se sabe, o de lo que se ha olvidado. Aunque se sigue destacando su carácter lúdico, Platón parece ahora reconocer el beneficio que procura la escritura, pues a pesar de que lo ideal es plantar directamente la semilla en el alma del discípulo, la propia memoria humana puede degenerar con el paso del tiempo, y puede borrarse de la tablilla de cera todo aquello que un día quedó impreso en ella. Y es evidente, más aún si atendemos a su reproductibilidad, que los soportes en los que se sustenta esa escritura exterior pueden conseguir que un texto perdure muchísimo más que una mera memoria individual. Así, no podemos estar de acuerdo con quienes opinan que Platón se convirtió en profeta de la escritura, de la nueva tecnología de comunicación sin siquiera saberlo, sin darse cuenta de las implicaciones de tal novedad ni de las consecuencias que arrastraba consigo. Como se ve, a Platón no le pasó desapercibida esa inmortalidad de papel que la escritura puede procurar, ni tampoco, como quieren Havelock y Ong, los beneficios que procura a nivel persuasivo y especulativo, que probablemente tampoco son tan decisivos como ellos suponen. En conjunción con el mencionado fármaco, ahora el término clave de este diferente empleo de la letra escrita es el de recordatorio o recuerdo (*ὑπόμνησις*). Sabemos bien que Platón nunca va a situar un texto por encima de una conversación viva en la que se critica, se pregunta y responde. Así, podemos comprender muy bien el significado de la profecía de Thamus y lo que el filósofo nos quiere advertir con ella: la escritura no puede ser nunca un sustituto de la memoria; pero, incluso entendiéndola como *φάρμακον*, ha de ser un complemento de la misma. La escritura es como ese medicamento que ayuda a restablecer lo que, por algún defecto o por el simple paso del tiempo, se ha debilitado o deteriorado. Las letras, por lo tanto, son condenadas desde cierta perspectiva, pero también el filósofo destaca su utilidad, puesto que "*con ellas se despierta la memoria, ayuda a recobrarse, a ampliar el cada vez más limitado presente, en el inmenso y rico paisaje de la pasada, silenciosa experiencia. Ese desgaste de la actividad memorativa justifica, pues, la utilidad de la escritura. Y no sólo de la nuestra, sino de toda escritura; de aquellas obras que vienen a avivar la propia experiencia desde la ajena*"[639]. En efecto, lo primero que se destaca es la conveniencia de la escritura para uno mismo, palabras en las cuales necesariamente hemos de ver un testimonio de Platón y su actividad filosófica y literaria, que posteriormente comentaremos; pero, por otra parte, también se está refiriendo a los beneficios que otros pueden obtener de la escritura, aquellos que hayan seguido los mismos pasos que el

[639] Lledó, E., *El surco del tiempo*, op. cit., p. 151.

autor. Con esto, es obvio que nos encontramos ante una valoración positiva, al menos de ciertos usos o ciertos tipos de escritura. Por lo tanto, da la impresión de que el filósofo está justificando su propia actividad literaria, pues tal como afirma Sócrates y confirmará el propio Fedro, este juego no puede equipararse a las diversiones de la mayoría, a los festines y los placeres relacionados con la concupiscencia, dominados por el caballo impetuoso del alma, sino que resulta mucho más útil y excelente.

Tan positivo resulta este empleo que el autor, al rememorar por sí mismo y al comprobar la utilidad para otros de esas semillas que ha plantado en el jardín de las letras (*ἔν γράμμασι κήπους*), se alegrará viéndolos madurar (*ἡσθήσεταί τε αὐτοὺς θεωρῶν φυομένους*). De nuevo, ha de tenerse muy presente, si es que se quiere comprender el texto correctamente, que el propósito de la escritura, de cualquier enseñanza en definitiva, no es el de inculcar, el de exponer argumentos acabados que transmitan sabiduría, sino el de motivar, el de impulsar. Y es que tanto las experiencia vividas como las Formas contempladas en nuestro viaje supraceleste, no se borran completamente con el paso del tiempo, con ese olvido de la vejez, ni tampoco disminuye el tamaño de esa tabilla que compone nuestra memoria. No se trata de la memoria misma, sino de la capacidad de recordar, de evocar lo que de manera un tanto borrosa se alberga en nuestro interior. Por eso el texto no puede ayudar al ignorante, sino sólo al que ya sabe, al que en algún momento ha aprendido algo semejante a lo conocido por el autor, pues el texto no enseña, es sólo un medicamento que ayuda a recordar. Así, entendemos la valoración positiva que se hace de la escritura, que tan diferente parece ahora de esos jardines de Adonis, que en nada nos podrán ayudar en el futuro por su carácter efímero, frente a estos jardines de letras, que pueden permitir a su autor, así como a otros lectores, rememorar y evocar en su interior lo que se encuentra disponible en él. Por eso Fedro afirma lo siguiente: "*hermosísimo entretenimiento* (*παγκάλην παιδιάν*) *frente a uno vil ese que mencionas, Sócrates, del hombre capaz de jugar con los discursos, componiendo historias sobre la justicia y las demás cosas que dices* (*δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις πέρι μυθολογοῦντα*)"[640]. De nuevo nos encontramos ante una valoración positiva de la escritura que además, por su referencia a la justicia, podemos entender otra vez como una alusión a la propia obra platónica, más aún cuando probablemente el filósofo acaba de redactar la *República*. Es, sin duda, destacable la mención de los mitos e historias, que pueden hacernos pensar que la distinción entre juego y seriedad es también aplicable a las dos partes del mismo *Fedro*, la que se dedica a los discursos y la que se entrega a la discusión y la conversación. La competición entre Lisias y Sócrates puede verse como algo de menor importancia en comparación con el diálogo en torno a la retórica, la dialéctica y la escritura, especialmente si consideramos los mitos introducidos en la palinodia socrática, que contrastan con la profunda reflexión acerca de los principios del arte de la palabra. Además, parece que en el inicio, a propósito del altar consagrado a Bóreas, la comprensión y racionalización del mito se subordina al propósito socrático del

[640] Platón, *Fedro*, 276e.

autoconocimiento. Sin embargo, como ya se ha dicho, difícilmente puede aplicarse esta equiparación entre el juego y el mito, pues también es destacable que las distinciones y toda la conversación de la segunda parte vienen determinadas por los métodos empleados en los distintos discursos. Además, de acuerdo con lo expuesto en este trabajo, podemos pensar que Platón emplea el mito precisamente por su utilidad respecto al más importante de los asuntos, que es el alma humana, y si bien su naturaleza es diferente a la de la conversación socrática, no creemos que la considerase inferior desde cierta perspectiva y dependiendo del empleo que se haga de los mismos, pues, como será ya evidente, los mitos son parte fundamental e imprescindible de ese interminable proceso de conocerse a sí mismo.

DOCTRINAS NO ESCRITAS

Llegados a este punto, no podemos pasar por alto la pregunta en torno a la aplicación de estas afirmaciones y pensamientos a la propia obra de Platón, es decir, si el filósofo consideraba sus propios diálogos como un simple juego que en nada puede equipararse a la conversación viva que con tanto entusiasmo practicaba su maestro. Por una parte, es evidente que, en todo caso, la oralidad se sitúa por encima de la escritura, en base a las razones ya expuestas. Esto, por otro lado, plantea interrogantes que ineludiblemente ha de contestar todo aquel que pretenda ofrecer una interpretación de los textos del filósofo, pues no está claro que lo que encontramos en los mismos constituya el auténtico pensamiento del autor. Y es que desde hace ya algunos años existe una corriente de interpretación, encabezada por Giovanni Reale y la denominada Escuela de Tubinga, que rechaza la autarquía de los diálogos, esto es, que no puede comprenderse a Platón desde sus escritos, compuestos a modo de juego, según lo que aquí parece afirmarse. Por supuesto, algunos autores se oponen a este modo de entender a Platón, por lo que aquí se hace necesaria una discusión del asunto, ya que actualmente divide a los intérpretes de nuestro filósofo, y precisamente el final del *Fedro* constituye, junto a la *Carta* VII, la piedra angular de esta controversia.

En principio, la cuestión parece tan simple como encontrar una respuesta a la pregunta de si Platón incluye en su crítica a la escritura sus propios diálogos, la cual, por otra parte, no puede decidirse sin el recurso a diferentes testimonios y pasajes, adquiriendo unas dimensiones que probablemente superan las de cualquier otro aspecto de la filosofía de Platón. En las siguientes páginas, por lo tanto, no se pretende presentar un análisis exhaustivo de este debate, que sí se encontrará en la bibliografía citada, sino tan sólo mostrar nuestra opinión, asentada lógicamente en algunas interpretaciones relevantes de las cuales extraemos nuestras propias opiniones.

Frente a la postura tradicional, ejemplificada por Schleiermacher, que consideraba los diálogos como única fuente válida para la compresión de la filosofía de

Platón, Giovanni Reale[641] habla de un nuevo paradigma interpretativo, valiéndose de la terminología de Thomas Khun a propósito de las revoluciones científicas. El paradigma clásico, tal como él lo entiende, ha de ceder su lugar a uno nuevo, pues aquél se encuentra con anomalías que no puede resolver, por lo que se limita en la mayoría de los casos a ignorarlas. Y no son otras que lo que el autor denomina autotestimonios de Platón, entre los que obviamente se incluyen los pasajes finales del *Fedro*. Esta nueva interpretación, sin embargo, no se limita a discutir la relación entre oralidad y escritura, sino que además busca un fundamento que otorgue unidad y coherencia al pensamiento platónico, ajeno a las obras del filósofo. Esto, como será evidente, supone un presupuesto que no puede ser enteramente justificado, pues desde luego a la sola luz de los diálogos no debemos pensar en ninguna sistematización de su filosofía. Sin embargo, como decimos, con la consideración de la oralidad y de las posibles enseñanzas orales de Platón en el seno de la Academia, se busca una reconstrucción de lo que el propio filósofo no escribió, partiendo tanto de lo que sí expresó explícitamente, de los diálogos, como de testimonios ajenos. Y, aunque el profesor Reale no lo quiera, y critique severamente a quienes no aceptan su postura por dogmáticos y aferrados a ciertos prejuicios, su interpretación adolece de los mismos defectos que las demás, pues en cierta medida son inherentes al propio tema de discusión. Por más que se trate de enseñanzas que no fueron puestas por escrito, los textos son lo único con lo que contamos para poder descubrir la lejana y efímera realidad a que se refieren. Esto es lo terrible de la escritura, nos ha dicho ya Platón, pues en cualquier caso se requiere una labor interpretativa, una búsqueda del sentido de esos signos gráficos que son las letras, de algo que está más allá de las mismas, y que cada cual, por la vasta difusión de lo escrito, puede interpretar y utilizar a su antojo, a pesar de la buena intención que presuponemos siempre en el lector de Platón.

Antes de continuar con el análisis de los textos del *Fedro* y sus implicaciones a este respecto, es conveniente acudir al propio Aristóteles, cuyas afirmaciones resultan ser el punto de partida de la reconstrucción de las enseñanzas de Platón en la Academia, fundada casi con seguridad en 387 a.C., en la que el estagirita ingresó veinte años después y en la que permaneció probablemente hasta 348, datos que, sin duda, evidencian la influencia decisiva del platonismo en la filosofía de Aristóteles, así como el profundo conocimiento que debía tener acerca de las enseñanzas y métodos de esta pionera escuela de filosofía. Además, como puede observarse en casi cualquier estudio de este problema, los testimonios de Aristóteles han de leerse teniendo en cuenta el proceder del autor, en el polo opuesto del intérprete contemporáneo, que pretende aclarar el tema con la mayor objetividad posible, mostrar lo que el autor expuso de manera casi impersonal y, en la medida de lo posible, manteniendo el vocabulario en que el filósofo se expresa. Ninguno de estos requisitos es respetado por Aristóteles,

[641] Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona, Herder, 2003, esp. capítulos primero, segundo y tercero. Nos ceñiremos, sobre todo, a la interpretación del más destacado y actual de los defensores de esta postura, aunque tal línea de investigación se inició con los trabajos de otros autores, que ya se han convertido en clásicos de la historiografía platónica y que citaremos más adelante.

dado que sus pretensiones en nada se asemejan a las nuestras, ya que su conocimiento de los pensadores anteriores supone una ayuda para el desarrollo de su propio pensamiento, siendo objeto de asimilación, e incluso manipulación, más que de simple interpretación, pues él quiere exponer su pensamiento y no el de otros. Pero, a pesar de todo ello, lo importante es que en su obra se encuentran pasajes en los que se refiere a planteamientos de Platón que no encontramos en los diálogos, y que naturalmente despiertan una sospecha en el lector. Cuando, en la *Física*, Aristóteles está examinando los conceptos de espacio y materia, se apoya, como es habitual en él, en otros autores, bien para rechazar sus concepciones, bien para utilizar lo que considera acertado en ellas. Y nos dice lo siguiente: "*De ahí que Platón diga en el* Timeo *que la materia y el espacio son lo mismo, pues lo participable y el espacio son una y misma cosa —aunque hable de diferente manera sobre lo «participable» en las llamadas* Enseñanzas no escritas*, identificó sin embargo el lugar y el espacio. Todos dicen que el lugar es algo, pero sólo él intentó decir qué es*"[642]. Es mucho, obviamente, lo que puede decirse de este pasaje, aunque lo primero que se ha de destacar es esa referencia a las llamadas enseñanzas o doctrinas no escritas (*λεγόμενα ἄγραφα δόγματα*). Llama poderosamente la atención cualquiera de los tres términos empleados, pues el mero hecho de referirse a estas doctrinas como «las llamadas» parece indicar que se trata de una denominación genérica para un tipo de pensamientos, expresados por una determinada vía, que no puede ser otra que la de la oralidad, dado que se enfatiza el carácter no escrito de los mismos. Por lo que respecta al *δόγματα*, hemos de señalar que en Platón y Aristóteles suele emplearse el término como sinónimo de *δόξα*, constituyendo así un conjunto de opiniones, aunque generalmente se traduzca por enseñanza o doctrina, pues no altera lo fundamental de la expresión. Por otra parte, la forma privativa del término nos impide obtener mayor información, pues no estaría de más saber con precisión de qué modo se expresaba Platón, si se mostraba aquí también abierto al diálogo o se trataba, por el contrario, de conferencias o exposiciones en forma de monólogo.

Seguiremos comentando este fragmento en lo sucesivo por su enorme importancia. Pero antes es conveniente referirse al otro famoso texto en el que encontramos un planteamiento diferente al de los diálogos. Es conocido el capítulo en el que Aristóteles presenta y analiza determinados aspectos e influencias de la filosofía de Platón al comienzo de la *Metafísica*, que parcialmente coincide con lo expuesto en pasajes de la *Física* a propósito de las doctrinas no escritas: "*Platón afirma, además, que entre las cosas sensibles y las Formas existen las Realidades Matemáticas, distintas de las cosas sensibles por ser eternas e inmóviles, y de las Formas porque hay muchas semejantes, mientras que cada Forma es solamente una y ella misma. Y puesto que las Formas son causas de lo demás, pensó que los elementos de aquéllas son los elementos de todas las cosas que son, que lo Grande y lo Pequeño son principios en cuanto materia y que el Uno lo es en cuanto entidad. En efecto, a partir de aquéllos, por*

[642] Aristóteles, *Física*, 209b.

participación en lo Uno, las Formas son los Números. Y en cuanto a que lo Uno es, por su parte, entidad, y no se dice que es uno siendo otra cosa, se pronunció de un modo muy cercano a los Pitagóricos, e igual que éstos también en cuanto a que los Números son causas de la entidad de las demás cosas"[643]. Ante este texto, en conjunción con el resto de testimonios aristotélicos, podemos enfrentarnos de muy diferentes formas, puesto que también aquí nos falta saber a qué momento de la producción platónica pertenecen estas opiniones, aunque haya quien considere sistemático el pensamiento de Platón y, por lo tanto, crea que es un dato irrelevante, dado que nunca modificó esencialmente sus planteamientos. Y esto es así porque puede sostenerse que las opiniones transmitidas por Aristóteles podrían pertenecer a los últimos años del filósofo, que ya no puso por escrito sus últimas fases de pensamiento, aunque obviamente no parece haber un modo de comprobarlo. Sin embargo, la controversia se funda en dos posiciones casi antitéticas: la de Cherniss y quienes no aceptan el testimonio de Aristóteles, frente a la de Reale y la escuela de Tubinga, quienes piensan que el estagirita transmite el pensamiento fundamental de Platón, quien deliberadamente se abstuvo de exponerlo en sus escritos. Éstos, además, contienen constantes alusiones a esta doctrina esotérica, pero nunca lo examinan ni mencionan de manera explícita por las razones que el propio filósofo aduce en el *Fedro*. Como se observará, aquí no se pretende ofrecer un análisis exhaustivo de tales doctrinas orales, ni tampoco de los testimonios a propósito de las mismas; sin embargo, es necesario comentar determinados aspectos y exponer lo esencial de tales opiniones, en la medida en que la interpretación de la enseñanza no escrita parece implicar un modo de entender y examinar los diálogos, que es precisamente lo que se pretende en este trabajo.

Siguiendo el anterior texto, Reale y la escuela de Tubinga consideran que Aristóteles nos transmite el pensamiento fundamental de Platón, el que vertebra y da sentido a los diálogos, los principios a que éstos aluden y desde los cuales pueden comprenderse correctamente. Muy pocos estudiosos se atreverán a negar el hecho de la enseñanza oral en el seno de la Academia, que obviamente no siempre era puesta por escrito y que habría de presentar evidentes variaciones respecto a lo publicado en las obras platónicas. Sin embargo, aquellos investigadores consideran que la teoría de los Principios y de los Números Ideales, que encontramos en algunos textos aristotélicos, puede ser reconstruida, y que los diálogos contienen múltiples alusiones para quienes ya conocen tal teoría, por lo que deben ser leídos en función de algo ajeno a ellos mismos. Simplificando, podríamos decir que el nuevo Platón que presentan aparece como un conglomerado de doctrinas pitagóricas y neoplatónicas, en la medida en que se establece el Uno como principio supremo y generador de la realidad, frente a ese principio material al que se refiere Aristóteles, que es la Díada de lo Grande y lo Pequeño. En tal sentido, la filosofía platónica puede denominarse «protología», puesto que procede de los Principios supremos y se sustenta en ellos, y también «henología», ya que todo se deriva de lo Uno. El filósofo se remontaría de las superficies a las líneas,

---

[643] Aristóteles, *Metafísica*, 987b.

después a los números y por último a los principios de los mismos, el Uno y la Díada. La teoría de las Formas o Ideas, que parece ser el punto fundamental de la metafísica platónica, tal como se expone en los diálogos, no puede resolver cuestiones básicas en el orden ontológico, ya que constituyen también una pluralidad y, de la misma manera en que lo sensible depende de un nivel de fundamentación superior, las propias Ideas obtienen su realidad de otros principios «primeros». Y así, en una reconstrucción de la génesis de lo real, las Formas se derivarían de la conjunción de esos principios de unidad y pluralidad, a pesar de su carácter inmóvil e ingénito, que encontramos en los diálogos. Platón resolvería así el problema de Parménides, cuya posición resultaba insatisfactoria al postular tan sólo un principio: "*Hablando en términos técnicos, aunque no fueron los que utilizó propiamente Platón, podríamos decir que la Díada (en sus grados más elevados) es una especie de materia inteligible, mientras que en su grado más bajo es una especie de materia sensible (...) El problema del que hemos partido se resuelve, pues, del siguiente modo: la pluralidad, la diferencia y la gradación de los entes nacen de la acción de lo Uno que determina el Principio opuesto de la Díada, que es multiplicidad indeterminada. Ambos Principios son, por tanto, igualmente originarios. El Uno no tendría eficacia productiva sin la Díada, aunque jerárquicamente es superior a la Díada*"[644]. De este modo, las Formas serían entidades generadas, de las cuales a su vez surgiría lo sensible, los seres relativos y no en sí, que se subdividen en contrarios, aquellos que son mutuamente excluyentes, y correlativos, opuestos que presentan gradación y entre los cuales es posible un término medio. Más complicada es, si cabe, la teoría de los Números Ideales, estrechamente vinculados a las Formas aunque, al parecer, no identificables con ellas.

Nuestra intención, como se dijo, no es la exposición detallada de la reconstrucción de la filosofía platónica a la luz de lo que no escribió, sino la discusión del modo en que los diálogos deben ser interpretados[645]. Existen, además de los análisis de los textos del estagirita, detallados estudios en los que se exponen y analizan una gran cantidad de testimonios indirectos[646], la mayoría de ellos de discípulos del propio Aristóteles, aunque aquí, por razones tanto de espacio como de importancia, dejaremos

---

[644] Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón*, op. cit., p. 224. Como aquí no resulta posible analizar el tema en profundidad, sino sólo ofrecer algunas indicaciones al respecto, insto al lector a consultar esta voluminosa y detallada obra, en la que se expone minuciosamente la teoría de los principios y se reconstruye absolutamente la metafísica platónica, constituyendo actualmente la obra cumbre y el compendio de los defensores de las doctrinas no escritas y el esoterismo platónico, ofreciendo además un extensísimo repertorio bibliográfico. Para una investigación acerca de este capital problema, véanse también: Gaiser, K., *La dottrina non scritta di Platone,* Milán, Vita e Pensiero, 1994; Krämer, H., *La nuova immagine di Platone*, Nápoles, Bibliopolis, 1986. Interesantes son también: Ross, D., *Teoría de las ideas de Platón*, op. cit., pp. 170-265; y Tigerstedt, E. N., *Interpreting Plato*, Uppsala, Almqvist and Wiksell, 1977, pp., 63-108.

[645] Un interesante análisis de esta cuestión puede verse en: Monserrat, J., *Platón. De la perplejidad al sistema*, Barcelona, Ariel, 1995, pp. 26-31.

[646] Véase el completísimo estudio: Arana Marcos, J. R., *Platón. Doctrinas no escritas*, Bilbao, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, 1998, una antología de los testimonios acerca del particular, imprescindible para quien vaya a adentrarse en estas cuestiones. También un interesante comentario de esta discusión en torno a la filosofía de Platón se encuentra en: Findlay, J. N., *Plato: the written and unwritten doctrines*, London, Routledge and Kegan Paul, 1974.

al margen, ya que entendemos que Platón y su aventajado discípulo constituyen las fuentes más importantes, y quizá las únicas verdaderamente válidas, en la medida en que podemos pensar que los demás son testimonios de segunda mano, que probablemente se basan en otros testimonios y no en experiencias personales, aparte del muchas veces dudoso interés del autor. Es el caso de uno de los más conocidos fragmentos, en el que Aristóxeno[647] nos da noticia de una conferencia o discurso de Platón *Sobre el Bien*, el cual, por otra parte, parece ser negado por la Escuela de Tubinga y sus defensores, ya que resulta tremendamente incoherente pensar que, a pesar de las advertencias acerca de las malinterpretaciones de las teorías filosóficas expresadas ante un público profano en la materia, Platón se aventuró a exponer la cima de su pensamiento ante una multitud sin la preparación ni los conocimientos necesarios. Precisamente lo que cuenta Aristóxeno es que, mientras el auditorio esperaba encontrar en esta conferencia la respuesta definitiva a la búsqueda de la felicidad y los bienes, el filósofo disertó acerca de cuestiones matemáticas que nadie comprendió ni aceptó. "*Ahora bien, dado que en* República*, 476a y 507b se habla de la unidad del Bien (y de lo Bello y lo Justo) y que, en los libros VI y VII, Platón se extiende acerca de la importancia de la matemática para el conocimiento del Bien y acerca del carácter abstracto de dicho bien, hay que suponer que los asistentes a esta* akróasis*, no habían leído en absoluto la* República *ni tenían la menor idea de lo que allí se iba a tratar. Esto, ciertamente, parece poco compatible con la cantidad de requisitos que en dicha obra Platón exige a los aspirantes a filósofos, y con la rigurosa pedagogía que les impone*"[648]. Las intenciones de este discípulo parecen ser las de denigrar a Platón y exaltar a Aristóteles, de quien dependen la práctica totalidad de los testimonios indirectos, cuya fiabilidad resulta absolutamente discutible, considerando además que ninguno de sus autores gozó de la experiencia directa que hace tan valiosa la información aristotélica.

Es posible, como se comprobará en esta discusión, que una serie de lecturas nos inclinen a favor de una de las antitéticas posturas acerca de esta cuestión, interpretando los propios textos platónicos desde la perspectiva de nuestra opinión. Por eso aquí hemos de contentarnos con presentar argumentos que, en mi opinión, resultan suficientemente convincentes, aunque siempre abiertos a la crítica ajena y a la saludable revisión que Sócrates y Platón tantas veces recomendaron. Por otra parte, da la impresión de que los defensores del esoterismo del filósofo "*aplican sistemáticamente esta regla de interpretación: cuando no podemos relacionar puntos de doctrina expuestos por Aristóteles con algún pasaje preciso de los diálogos, eso significa que Aristóteles divulga puntos de doctrina reservados en principio para el pequeño círculo de iniciados al cual él mismo pertenecía (...) Pero nada nos obliga a admitir lo que no es más que una hipótesis, propuesta, además, para salvar la interpretación*

[647] Aristóxeno de Tarento, *Elementos harmónicos*, II.
[648] Eggers Lan, C., "Breve introducción al problema de las enseñanzas orales de Platón", en *Méthexis*, 6, 1993, p. 2.

aristotélica"[649]. Desde esta perspectiva, varias cosas se hacen evidentes: en primer lugar, que nos hallamos tremendamente lejos de lo que los defensores de esta postura entienden por demostración, pues su interpretación, aunque tampoco resulta enteramente refutable y procede de años de investigación por parte de eminentes eruditos, responde a la contrastación de un prejuicio bien establecido y definido con los propios textos platónicos y aristotélicos, convirtiéndose en un plantilla que se superpone a los escritos y a través de la cual se los lee. En segundo lugar, y a pesar de los cientos de páginas que componen los diálogos platónicos, hacen del autor un filósofo presocrático, pues su filosofía se interpreta a la luz de unos pocos fragmentos de Aristóteles, obviamente por medio del filtro que supone la interpretación de éste.

Krämer[650], por el contrario, considera que no se ha prestado atención alguna a la tradición indirecta, desde la cual ha de reconstruirse la auténtica filosofía platónica. Pero además, el autor afirma que pueden verse ya alusiones a las lecciones orales en los propios escritos de Platón[651]. En el texto que Krämer destaca del *Protágoras*, así como en la teoría del *πρῶτον φίλον* presente en *Lisis*, encuentra evidentes alusiones a la teoría de los principios que jamás confió a sus escritos. Esto significa que ya desde una época muy temprana, pues las fechas de tales diálogos se datan aproximadamente en torno a 390 y 392 a.C., el filósofo había establecido su teoría de los principios, mientras, siguiendo el acuerdo general de los intérpretes de Platón, la propia teoría de las Formas ha de pertenecer a una etapa posterior, tomando además como punto de referencia el primero de los viajes del autor a Sicilia. Así, no habría estrictamente una evolución en el pensamiento fundamental de Platón, que, se supone, ha de situarse al inicio de su actividad de escritor, aunque sí en los detalles y consecuencias del mismo y la manera en que se refiere a él en los diálogos. Desde este punto de vista, considero que se anulan muchos elementos enriquecedores de la filosofía platónica, especialmente aquellos que proceden de Sócrates, como su espíritu escéptico y el carácter eminentemente dialogado de la filosofía, imposibles para aquellos que defienden una teoría inamovible como la que se supone que sostenía Platón.

Szlezàk[652], por su parte, compara las teorías de distintos autores a propósito del esoterismo y el exoterismo. Por un lado, analiza las opiniones de Schleiermacher y Hegel quienes, desde diferentes perspectivas, se oponen a una interpretación esotérica de la filosofía platónica como la que el autor defiende. Por otra parte, el ejemplo más significativo es el de Wittgenstein, quien reconoce abiertamente que no todo el mundo

---

[649] Brisson, L., "Presupuestos y consecuencias de una interpretación esoterista de Platón", en *Méthexis*, 6, 1993, p. 27.

[650] Krämer, H. J., *Plato and the foundation of the metaphysics*, New York, State University of New York Press, 1990, pp 93-113.

[651] El autor ofrece una serie de referencias de los propios diálogos platónicos a las doctrinas no escritas: *Protágoras*, 356e8-357c1, *Menón*, 76e3-77b1, *Fedón*, 107b4-10, *República*, 506d2-507a2, y 509c1-11, *Parménides*, 136d4-e3, *Sofista*, 254b7-d3, *Político*, 284a1-e8, *Timeo*, 48c2-e1 y 53c4-d7, *Leyes*, 894a1-5, todas ellas analizadas con detenimiento por Luc Brisson ("Presupuestos y consecuencias de una interpretación esoterista de Platón", op. cit., pp. 23-26).

[652] Szlezàk, T. A., "Six philosophers on philosophical esotericism", en Michelini, A. (ed.), *Plato as author: the rhetoric of philosophy*, op. cit., pp. 203-221.

será capaz de entender sus escritos y que sólo algunos alcanzarán la comprensión de los mismos en distintos lugares del mundo. Sin embargo, el autor del *Tractatus* considera que será el propio escrito quien seleccione a aquellos que son capaces de comprenderlo, mientras Szlezàk no cree que esto sea aplicable a la cuestión platónica, ya que el filósofo ateniense escribió premeditadamente para un grupo reducido y concreto de lectores, con una especial preparación que precisamente les capacitaba para ello.

A propósito de los jardines de Adonis, Szlezàk señala que no debemos quedarnos tan sólo en la oposición entre el juego y la seriedad, sino también prestar atención a la mención de las fracciones de la semilla que el agricultor inteligente plantará a modo de prueba y juego lo cual, según lo entiende, supone una analogía perfecta con la labor del dialéctico y con la propia de Platón como escritor. Y es que el juego, ese juego que consiste en plantar una semilla que dará un fruto efímero, ocupará tan sólo una pequeñísima porción del tiempo, mientras la mayor parte de las semillas del agricultor se dedicará al verdadero cultivo, al que da los frutos de los que ha de alimentarse; con esto se muestra claramente que el filósofo declara que no ha expresado la mayor parte de su pensamiento por escrito sino, en todo caso, una pequeña porción y a modo de juego[653]. No se trata de la distinción entre quien planta toda su semilla a modo de juego y quien lo hace en serio, pues la tradición de los jardines de Adonis muestra que nadie desperdiciaría su cosecha por esta festividad, sino sólo una pequeña parte de sus semillas. Sin embargo, y a pesar de lo convincente de su argumento, parece algo más que evidente el hecho de que Platón dedicó al juego de la escritura un tiempo y una atención que nadie puede negar, tanto por la gran cantidad de páginas que nos ha dejado, como por el cuidadoso esmero con el que las redactó y, probablemente revisó, siendo quizá el *Fedro* el ejemplo más claro de ello.

El autor defiende que la filosofía y la dialéctica platónicas no son algo en lo que uno pueda «enrolarse», ya que Platón hace continuamente referencia a una serie de factores necesarios para poder llegar a ser un filósofo como tal: seguir el largo camino del entrenamiento y la familiarización con los objetos de conocimiento filosóficos, poseer una naturaleza y un comportamiento adecuados para ello, pudiendo ser así elegidos para la iniciación por parte de un maestro como Sócrates, e incluso gozar del favor de la divinidad. Szlezàk quiere mostrar de este modo que la filosofía, según la entiende Platón, va mucho más allá de la lectura, e incluso de la posesión de una inteligencia aguda, pues requiere una relación con las materias de conocimiento y con un grupo de personas, convirtiéndose más bien en la tarea de toda una vida y asemejándose al proceder pitagórico incluso más que al socrático, no necesitando, así, de ningún tipo de libro ni escritura, pues la filosofía no consiste en el aprendizaje de determinados contenidos, sino en una continua *συνουσία*. Los diálogos, por otra parte, constituyen una herramienta que nos es útil por cuanto, como cualquier otro tipo de escritura, sirve para rememorar y recodar lo que ya se sabe. No obstante, siendo coherente con su propio planteamiento, Szlezàk reconoce que ningún platonista puede

[653] Szlezàk, T. A., "Platonic dialectic: the path and the goal", en Corrigan, K., y Turner, J. D. (eds.), *Platonisms: Ancient, Modern, and Postmodern*, Leiden and Boston, Brill, 2007, pp. 20-21.

reconocerse poseedor de ese conocimiento para el cual los diálogos servirían de mero auxilio y recordatorio.

En el polo opuesto a estas interpretaciones se sitúa Cherniss, quien hace ya bastantes años estudió la cuestión, especialmente por cuanto se refiere al seno de la Academia platónica y, especialmente a los testimonios y la interpretación que Aristóteles hace de Platón. El autor[654] se refiere al pasaje de la *Metafísica* en el que Aristóteles analiza las motivaciones y las fuentes de la filosofía platónica, así como la separación entre lo sensible y lo inteligible[655]. Poco después, como hemos visto, el filósofo nos da a conocer las teorías de su maestro acerca de los números como intermediarios entre ambas esferas de lo real, la existencia de dos principios denominados lo Uno y la Díada de lo Grande y lo Pequeño, así como sus roles de causa formal y material, todo ello, por supuesto, recubierto por la propia terminología aristotélica. A continuación, Cherniss afirma que debemos estar tranquilos a propósito de los pasajes en que Aristóteles nos transmite lo que Platón dijo, pero no tanto cuando nos explica lo que quiso decir, e incluso se pregunta si hoy confiaríamos más en lo que un alumno nos cuenta acerca de su maestro o en lo que el autor mismo ha escrito. Sin embargo, volviendo a este caso concreto, cabe también interrogarse por la ausencia de detalles a propósito de tan novedosa teoría para nosotros, al estar ausente en los diálogos. La respuesta usual y fácil, según el propio Cherniss, es la de recurrir a la suposición de que Platón reservó los detalles y las doctrinas más importantes para un reducido grupo de allegados, transmitiéndolos de manera oral, lo cual puede basarse, como sabemos, en los testimonios del final del *Fedro* y la *Carta* VII. Sin embargo, el autor señala un texto de esta misma epístola[656] donde el filósofo destaca la imposibilidad de comunicación de esos principios últimos, valga la paradoja lingüística, de su filosofía. Es evidente, a juzgar por los datos que tenemos, que la defensa de las doctrinas no escritas no puede ya basarse en esta suposición de que el filósofo no consideró oportuno exponer lo fundamental de su doctrina por la falta de conocimiento del auditorio general, dado que resultaría enteramente contradictorio con el testimonio de Aristóxeno a propósito de la conocida conferencia platónica sobre el bien, si es que se considera válida la declaración de este discípulo aristotélico. Y la postura de Cherniss es tanto más curiosa cuando advertimos que ni siquiera cree en la autenticidad de tal carta, sobre la que hablaremos más adelante. Pero lo importante es que su obra supuso un ataque tanto contra los defensores de las enseñanzas orales de Platón como para el propio Aristóteles[657], a quien acusa de tergiversar la filosofía ajena según su conveniencia.

Los dos textos aristotélicos en que pueden basarse los defensores de una teoría no escrita son *De Anima*, 404b, a propósito de un tratado acerca de la filosofía (*ἐν τοῖς*

[654] Cherniss, H., *The riddle of early Academy*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1945, pp. 1-30.
[655] Véase, Aristóteles, *Metafísica*, 987a-988b.
[656] Platón, *Carta* VII, 341c.
[657] Véase su otra obra clásica: Cherniss, H., *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, The Johns Hopkinks Press, 1944.

περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις)[658], donde además se le atribuye una doctrina muy semejante a las de Espeusipo y Jenócrates[659], en estrecha conexión con el testimonio citado de la *Metafísica*; y el de *Física*, donde explícitamente se refiere a las enseñanzas no escritas con la expresión *ἄγραφα δόγματα*[660]. Pero es destacable el hecho de que no precisa a qué se refiere exactamente con estas palabras, pudiendo entenderse tanto la teoría esotérica de los principios como simples lecciones en la Academia que no puso por escrito, puesto que en ningún lugar relaciona estas doctrinas no escritas con la teoría de los números o el Uno y la Díada. En este último pasaje, además, Aristóteles está comparando su propia teoría del espacio con la que aparece en el *Timeo* de Platón. Y así, señala que el espacio al que allí se refiere Platón, puede identificarse con su causa material, pues considera que para su maestro espacio y materia son la misma cosa, algo que Cherniss considera una de tantas malinterpretaciones llevada a cabo por Aristóteles en beneficio de su pensamiento, lo cual implica que su explicación de lo que se ha llamado doctrinas no escritas puede ser igualmente erróneo. Y, si bien es cierto que esto constituye una afirmación mucho más cercana a la suposición que a la demostración, también es cierto que no puede negarse el hecho de que el estagirita altera notablemente la concepción platónica en algunos pasajes, como éste del *Timeo*, a propósito del cual equipara la *χώρα* o receptáculo con la causa material, pues ya hemos visto que el estagirita tenía un pensamiento que defender y nuestra concepción de lo que debe ser una historia de la filosofía nada tiene que ver con el proceder de Aristóteles.

Otro aspecto muy interesante de la obra de Cherniss es su sugerencia de buscar en el seno mismo de los diálogos los pasajes en los que pueden encontrarse alusiones al contenido de lo que se interpreta como doctrina no escrita, que también pudiera haber sido reinterpretado por Aristóteles. Y la mejor prueba de ello la encuentra en el *Filebo*, donde Platón se refiere a los cuatro géneros de lo real, a saber, el límite, lo ilimitado, la mezcla de ambos y la causa de los mismos, cuya extensión y aplicación pueden comprobarse también en el relato del *Timeo*, según creo[661], aunque evidentemente hay que forzar la clasificación para que coincida de manera exacta con la descripción aristotélica, ya que implicaría entender las Ideas o Formas como derivadas de la mezcla de lo Uno con ese principio material y antitético que es la Díada. En aquel relato encontramos cuatro principios supremos; y puede destacarse la función de límite (*πέρας*) y medida (*μέτρον*) de lo Uno, el carácter indefinido e ilimitado (*ἄπειρον*) de la Díada, siendo también interesante la alusión a una causa eficiente y a la mezcla de límite e ilimitado, cuyo papel a nivel cosmológico se evidencia en el relato del *Timeo*, donde el universo se genera a partir de la combinación de las Formas y ese receptáculo del devenir, llevada a cabo por el Demiurgo. En el *Filebo*, además, lo ilimitado se

658 Aristóteles vuelve a referirse al *Timeo* platónico, haciendo alusión a un tratado *Acerca de la filosofía*, en el que se afirmaba que "*el animal en sí deriva de la idea de Uno en sí y de la longitud, latitud y profundidad primeras, siendo el proceso análogo para todo lo demás*". A continuación, expone una teoría en torno a lo Uno, la Díada y los Números, aunque la describe como «otra versión» y se refiere en plural a sus defensores, por lo que no puede entenderse como una teoría exclusiva de Platón.
659 Aristóteles, *Metafísica*, 1036b y 1090b.
660 Aristóteles, *Física*, 209b.
661 En García Peña, I., *La mímesis en los diálogos de Platón*, op. cit., pp. 182-186.

describe como aquello que admite indefinidamente el más y el menos, mientras el límite está emparentado con el número (*ἀριθμός*)[662]. Y, además de estas sugerentes similitudes, se ha de señalar el hecho de que, al menos en los diálogos mismos, la cosmología y la ontología de Platón está sujeta a distintas versiones, a cambios y a alteraciones, pues esta teoría de los cuatro géneros que intervienen en la composición de lo real parece pertenecer al último período de la filosofía platónica, en consonancia también con quienes creen que la teoría de los Principios fue establecida en la vejez del autor. En contraste, podemos acudir a la discusión en torno a lo Uno y lo múltiple que constituye la segunda parte del *Parménides*[663], así como al *Sofista*[664], redactado unos años antes que *Filebo* y *Timeo*, y donde la ontología platónica se sustenta en cinco géneros supremos (*μέγιστα γένη*), a saber, Ser, Movimiento, Reposo, Identidad y Diferencia, en función de los cuales se resuelve la paradoja planteada por el eleatismo. Esto puede hacernos pensar también, como por ejemplo sostiene Ferber[665], mostrando la diferencia respecto a la Escuela de Tubinga, que probablemente existió una enseñanza no escrita de Platón, pero que nada nos impulsa a considerar que tal instrucción hubiera de tener un carácter dogmático, estable, sistemático e impositivo, de manera radicalmente opuesta a lo que podemos leer en los diálogos. Resulta, en su opinión, mucho más coherente pensar que se promovía la discusión en la Academia, por lo que los postulados del maestro eran susceptibles de crítica y revisión, en contra del carácter que el sustantivo «doctrinas» parece otorgar a las *δόγματα*, y también del Sócrates platónico y su constante pretensión de ignorancia, a pesar de que puede entenderse que el carácter aporético de los diálogos se debe a la diversa capacidad de los interlocutores del maestro y al carácter protréptico con el que Platón quiso dotar a sus obras. En cualquier caso, ninguno de los testimonios con los que contamos permite evidenciar las enseñanzas sistemáticas que algunos intérpretes defienden, afirmando que la teoría de los Principios constituye la versión definitiva de la más alta metafísica platónica: "*Podemos llegar a la conclusión de que las enseñanzas no-escritas, cualquiera que haya sido su modo de exposición, se asemejaban a diálogos como el* Sofista *y* Filebo *no sólo en contenido (análisis de los principios de la realidad) sino también en la presentación del nivel epistémico del discurso. Las enseñanzas no escritas pueden haber sido presentadas simplemente como* otra *expresión de la «búsqueda compartida», dialéctica, del verdadero camino para formular un tal análisis, más que como* la *expresión definitiva de este análisis*"[666].

A propósito de la cuestión del silencio platónico, Rhodes[667] comenta, siguiendo a Leo Strauss[668], que Platón oculta deliberadamente su pensamiento y que sus escritos

[662] Los interesantes pasajes donde el lector encontrará estos términos, así como la aplicación de los mismos por parte de Platón, son: *Filebo*, 23c-27b, y *Timeo*, 27d-53c.
[663] Platón, *Parménides*, 137a-166a.
[664] Platón, *Sofista*, 251d-260a.
[665] Ferber, R., "¿Ha sostenido Platón en la «enseñanza no escrita» una «metafísica dogmática y sistemática»?", en *Méthexis*, 6, 1993, pp. 37-53.
[666] Gill, C., "La dialéctica platónica y el *status* de verdad de las doctrinas no-escritas", en *Méthexis*, 6, 1993, p. 69.
[667] Rhodes, J. M., *Eros, wisdom and silence*, Columbia and London, University of Missouri Press, 2003,

están perfectamente elaborados con la intención de confundir al lector y no permitir una recta comprensión a quienes no están preparados para entender, pues también temía que le ocurriera lo mismo que a Sócrates, condenado por las malas interpretaciones que sus enemigos hicieron de sus palabras. Además, alberga serias dudas de que nada de lo que encontramos en los diálogos pueda considerarse pensamiento platónico en sentido estricto, ya que la ironía socrática permite vislumbrar lo que deliberadamente se está omitiendo y, además, ambos autores destacan el hecho de que Platón nunca aparece como personaje en sus propias obras y, en consecuencia, no podemos identificar su pensamiento con ninguno de los que aparecen. Con esto, aparece aquí un nuevo tipo de esoterismo, diferente al propuesto por los miembros de la Escuela de Tubinga y sus simpatizantes. "*Esto podría explicar lo que realmente es el esoterismo de Platón. No es necesario suponer una doctrina oral y secreta. Lo «esotérico» no está fuera del texto sino dentro de él. El significado profundo permanece oculto a aquellos que no saben cómo leer y entender, pero todo lo necesario es dicho, sin embargo, en el texto*"[669]. En principio, esto concordaría con la regla platónica según la cual el escritor ha de conocer el tipo de alma de su auditorio, o en general de aquellos a quienes dirige sus palabras, sean pronunciadas o escritas. Y así, pensando que Platón dirigía sus obras a sus compañeros de la Academia, se supone que pudo ocultar sus verdaderos pensamientos a la gran mayoría, que por su falta de preparación no podía acceder a los mismos. Esto no impide, sin embargo, que el texto caiga en manos de cualquiera pudiendo ser terriblemente malinterpretado. Aunque, finalmente, Rhodes se desmarca de las opiniones de Strauss, concluyendo que el silencio platónico no se debe a una deliberada intención de esoterismo, sino que oculta esas cosas de mayor valor por la naturaleza de las mismas, porque son inefables.

Teniendo en cuenta esta opinión, hemos de acudir al otro texto sobre el cual se sustenta la controversia en torno a la enseñanza oral de Platón, y la relación entre oralidad y escritura, la *Carta* VII. Ya hemos comentado algún breve texto de la digresión filosófica, bien conocida por cualquiera que haya estudiado con detenimiento la filosofía platónica. A pesar de la riqueza de los datos que encontramos en ella, todavía es un problema el de su autenticidad, siendo tema de discusión entre algunos de los más importantes intérpretes del filósofo. Se destaca, en primer lugar, el hecho de que no es citada por Aristóteles, ni por ninguno de los posteriores miembros de la Academia o el Peripato, por lo que el primer testimonio de la misma ha de situarse casi

pp. 72-95.

[668] Strauss, L., *Persecution and the art of writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1952; y *The man and the city*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.

[669] Este breve resumen de la postura de Leo Strauss se encuentra en un interesantísimo análisis de la actitud platónica ante las escritura y los problemas de la misma: Solère, J. L., "Why did Plato write?", en Draper, J. A. (ed.), *Orality, literacy and colonialism in Antiquity*, Atlanta, Society of Biblical literature, 2004, pp. 83-91. En este estudio, además, se resumen las reglas que Platón ofrece para la correcta escritura.

cuatrocientos años después de su redacción[670], en caso de que sea obra platónica. Sin embargo, aquí sólo queremos señalar la existencia de este debate, acogiéndonos a la opinión más general entre los platonistas, que señala la autenticidad y la tardía datación de la epístola.

Platón, narrando sus experiencias en Sicilia, se refiere a la actitud de Dionisio con respecto a la filosofía, recordando en cierta medida la tarea de Sócrates en la *Apología*, ya que Platón le interrogó y el soberano afirmaba conocer casi todas las cosas, creyéndose poseedor de los más elevados conocimientos filosóficos, habiéndolos adquirido con precisión y rapidez. En la carta se destaca tanto la especial disposición que un individuo ha de tener para la filosofía como el enorme esfuerzo que hay que realizar para alcanzar las cotas más elevadas: "*Lo que sí puedo decir acerca de todos los escritores pasados o futuros que afirman estar enterados de aquello que constituye el objeto de mis esfuerzos, bien por haberlo aprendido de mí o de otros, o por haberlo descubierto por sí mismos, es lo siguiente: es imposible, en mi opinión, que ellos tengan un conocimiento sólido de la materia. Desde luego una obra mía referente a estas cuestiones ni existe ni existirá jamás; no se puede, en efecto, reducirlas a expresión, como sucede con otras ramas del saber, sino que como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él, de repente, cual si brotara de una centella, se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma*"[671]. Estos textos platónicos son tan reveladores como controvertidos, pues los problemas de interpretación aparecen ya con la traducción misma. No cabe duda de que Platón censura en general, aunque su crítica va dirigida particularmente contra Dionisio, a quienes se atreven a poner por escrito lo que han oído al filósofo, creyendo que con tan poco esfuerzo han llegado a descubrir las más altas verdades. Si la epístola es realmente platónica, el filósofo está afirmando que él nunca escribió acerca de estos temas, los cuales, como descubrimos poco más adelante, tienen que ver con las más elevadas y primordiales cuestiones referentes a la naturaleza de las cosas (*τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων*)[672], lo cual es interpretado, por sus defensores, como una clara alusión a la Teoría de los Principios. Sin embargo, el asunto no es tan sencillo como puede parecer, pues las alusiones de Platón a los asuntos más elevados bien podrían responder a una explicación de la naturaleza de las Formas que encontramos en los diálogos, pues sobre el Bien u otras Ideas casi siempre nos ofrece un mito y no una exposición detallada. Acerca de los temas filosóficos más importantes Platón reconoce no haber escrito, y ello por no poder reducirlas a expresión como otras materias o conocimientos (*ὡς ἄλλα μαθήματα*). Esto puede entenderse, como lo hace Reale[673], como una referencia al hecho de que no puede expresarse de la misma manera que los otros saberes, o a que sencillamente no pueden expresarse, a diferencia de lo que ocurre

[670] Edelstein, L., *Plato's seventh letter*, Leiden, E. J. Brill, 1966, p. 1-2. El autor dedica esta obra al análisis de todos los pormenores de la carta, que considera sumamente interesantes a pesar de negar la autoría platónica de la misma.
[671] Platón, *Carta* VII, 341b-d.
[672] *Ib*., 344d.
[673] Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón*, op. cit., p. 97.

con otros conocimientos, en concordancia con la opinión de Rhodes aludida más arriba. En efecto, y de acuerdo con lo dicho en la *República*, el conocimiento filosófico genuino se adquiere sólo tras largos años de educación y sacrificado esfuerzo. Aquí, además, encontramos un cierto misticismo en la expresión platónica, por su referencia a la luz que sobreviene de repente al individuo familiarizado con los problemas filosóficos más importantes, siendo así coherente con sus propias teorías de la educación y de la reminiscencia, en la medida en que la guía de un compañero o maestro es un estímulo para que el individuo recuerde desde sí mismo, y también con el requerimiento socrático del autoconocimiento. Platón nos está diciendo que leer una de sus obras o escuchar una de sus charlas o discusiones, puede suponer un interesante estímulo, pero no convierte a nadie en filósofo, pues aquí, de acuerdo con la opinión citada de Szlezàk, se requiere convivencia e intimidad e incluso, si seguimos el rastro de lo dicho en la *República*, muchos años de instrucción.

En este trabajo hemos intentado destacar las alusiones de Platón a la naturaleza humana, la cual, si bien es cierto que tiene un cierto parentesco con la divinidad, pues el alma inmortal viajó junto a los dioses y contempló lo inteligible, también destaca por sus numerosas limitaciones, pues lo humano y lo divino se asemejan tanto como se contraponen. Y, tal como vimos en la primera parte de este estudio, el empleo platónico de los mitos responde no sólo a un demanda estética y literaria, sino precisamente a la incapacidad para ofrecer un discurso racional, inmerso en los estrechos límites del logos, en torno a determinadas cuestiones, todas ellas relacionadas de una manera u otra con la *ψυχή* humana, y muchas veces con los objetos inteligibles que sólo confusamente pueden ser vislumbrados. En diferentes ocasiones, pero de manera especialmente sugerente en el *Fedro*, donde hemos visto abundantes y hermosos mitos, la exposición detallada de las cuestiones más elevadas es reservada tan sólo a los dioses, siendo propiamente humana una alusión breve y cargada de imágenes que, si bien le resta precisión, permite al menos alcanzar un terreno que de otra manera resulta inaccesible, y no por la naturaleza de los objetos mismos, sino de quien accede a ellos. Sobre los temas más elevados, como indica Platón, no se puede realizar un discurso científico, con la precisión y claridad conceptual que caracterizan un discurso lógico. Por eso el mito platónico no es una alegoría, no es algo que pueda traducirse a términos y conceptos racionales y estables, sino una narración que pretende ser sugerente, que desea estimular a quien los lee o escucha para que se acerque y se interese por las cuestiones filosóficas, pues el conocimiento, el recuerdo de aquellas realidades que nuestra alma contempló en su viaje junto a los dioses, sólo se adquiere tras un largo y duro proceso, porque la filosofía, lo hemos dicho, no es tanto un conjunto de doctrinas como un método, un camino, una actitud. Por este motivo el mito, tal como Platón lo concibe, ha de tener cabida en su filosofía, puesto que supone la más atractiva persuasión, procediendo por medio de figuras verosímiles que nos suscitan curiosidad e interés por aprehender la realidad que se esconde detrás de la imagen, como quien pretende descubrir el original que imita su copia, la persona real y viva que el escultor ha tallado y representado en el mármol. Por eso podemos estar de acuerdo con Gill

cuando afirma que "*para Platón, el haber publicado sus doctrinas no escritas le habría valido el reclamo de que había alcanzado ya el tipo de conocimiento que él mismo presenta como más allá del alcance del entendimiento humano*"[674].

Al margen de esto, podemos encontrar otra interpretación del pasaje citado más arriba en un trabajo de Isnardi Parente[675], quien se alinea en el lado de Cherniss, en contra de las doctrinas no escritas por dudar de la validez de los testimonios indirectos y también de la interpretación de Aristóteles, que utiliza la filosofía anterior, y los Principios aludidos de Platón, como anticipaciones imperfectas de sus conceptos de materia y forma. En su opinión, y teniendo además en cuenta la tardía datación de esta carta platónica, la sociedad griega y su cultura se hallan invadidas por tratados surgidos a raíz del florecimiento de las *τέχναι*, que condensan el saber con sus reglas, modelos y abstracciones, mientras el conocimiento filosófico, como está intentando destacar Platón, no puede adquirirse con rapidez ni condensarse en fórmulas memorizables y repetibles, como los versos de un poema, sino gracias a un severo método y a un constante esfuerzo reflexivo. Por eso, la autora entiende que el filósofo afirma que no existirá ninguna obra, ningún escrito suyo como aquéllos, pues considera que el significado de *σύγγραμμα* se aproxima mucho al de tratado, más aún considerando el contexto en el que se inserta[676].

Pocas páginas más adelante Platón expresa lo siguiente: "*Desde luego de una cosa estoy seguro: la exposición de estas materias por escrito o de palabra nadie podría hacerla mejor que yo; pero también sé que los defectos de esta exposición a nadie causarían mayor disgusto que a mí. Si yo creyera que eran susceptibles de ser expresadas satisfactoriamente por el lenguaje escrito u oral con destino a las masas ¿a qué empresa más noble hubiera podido dedicar mi vida que a escribir algo que representa un máximo servicio para la humanidad y sacar a la luz para el universal conocimiento la naturaleza de las cosas?*"[677]. Sólo unos pocos, por el contrario, son capaces de alcanzar esa cima del conocimiento, de hacer brotar en su interior esa chispa, esa luz que ilumina y aviva la cera que compone nuestra memoria y en la que están inscritos los más elevados objetos del saber. Sin embargo, ya hemos dicho que con una simple exposición nadie puede alcanzar un conocimiento sólido, sino tan sólo una falsa apariencia de sabiduría. Es destacable que el profesor Reale, que tantas veces acusa a Havelock de silenciar la condena platónica de la escritura y a quienes no confían en la autenticidad de las doctrinas no escritas de forzar cada texto para que se adecúe al viejo paradigma que destaca la autosuficiencia de los diálogos, no analiza este pasaje en el que claramente se indica que los temas no se pueden expresar satisfactoriamente escribiéndolas o diciéndolas de palabra (*γράφεντα ἢ λεχθέντα*), señalando que el

674 Gill, C., "La dialéctica platónica y el *status* de verdad de las doctrinas no-escritas", op. cit., p. 57. Además, el autor ofrece las siguiente referencias para corroborar esta afirmación: *República*, 505e-506e, y 508e-509c; *Fedro*, 246a3-6, 278d3-6; *Timeo*, 48c-d, 53d6-7, 68d-7; *Carta* VII, 340c.

675 Isnardi Parente, M., "Platón y el problema de los *ágrapha*", en *Méthexis*, 6, 1993, pp. 79-80.

676 Tal explicación es, a su vez, negada por Krämer en el siguiente artículo de la misma revista: Krämer, H., "La imagen antigua de Platón y la nueva", en *Méthexis*, 6, 1993, pp. 98-99.

677 Platón, *Carta* VII, 341d-e.

problema no radica en la vía de expresión, por más que la oralidad dialéctica superará siempre a la escritura, sino en el tema mismo y en quienes han de comprenderlo. El propio Platón reconoce que se habría dedicado a hablar y a escribir para el pueblo si tales conocimientos fuesen transmisibles como lo son otros conocimientos técnicos, por ejemplo, como el zapatero enseña a sus discípulos a ejercer correctamente su tarea.

Hay que considerar, por otra parte, el contexto y el tono general de la digresión filosófica de esta carta, donde Platón está criticando a Dionisio por su atrevimiento al escribir sobre asuntos acerca de los cuales, en realidad, no tiene verdadero conocimiento, en contra de las prescripciones del *Fedro*. En esta censura, el filósofo emplea conceptos y divisiones a las que ya nos hemos referido, recreándose en los malos empleos que se pueden hacer tanto de lo que se conoce como de lo que se cree conocer, pues siempre se está expuesto a malinterpretaciones, dado que "*cualquier persona capacitada para refutar obtiene ventaja sobre nosotros siempre que quiera, y consigue que el que está explicando de palabra o por escrito o mediante respuestas, dé la impresión a la mayor parte de su auditorio de que no sabe nada sobre lo que intenta escribir o decir*"[678]. Es evidente, así pues, que la cuestión que aquí se discute no es la relación de lo oral y lo escrito, sino la de cómo hay que cuidarse de las malinterpretaciones ajenas. Esto, aunque podría parecer que favorece el esoterismo de la doctrina platónica, no implica desde luego ninguna metafísica en la que se expongan principios superiores a los de los diálogos, estando éstos tan sujetos a malinterpretaciones como esas doctrinas secretas.

En cualquier caso, me conformo con que el lector haya encontrado en estas páginas un esquema de la discusión actual en torno a este complicado asunto. Las posturas están enfrentadas y el tono de la discusión en muchos casos desmerece la importancia de un filósofo como Platón. Cherniss se muestra generalmente agresivo, llegando casi al desprecio frente a sus adversarios, lo cual le ha privado de seguidores a pesar de sus sugerentes interpretaciones. En el otro extremo, sin embargo, nos topamos con un grupo de brillantísimos pensadores, cuya actitud tampoco parece estar a la altura de su pensamiento, aplicando a Platón el dogmatismo que ellos mismos pretenden imponer. En un asunto tan enormemente difícil y ambiguo como el presente, creen poseer la verdad definitiva, frente a la cual las opciones del lector de Platón sólo son aceptación u obstinación basada en prejuicios para salvaguardar el antiguo paradigma. Y resulta sorprendente comprobar cómo ellos mismos perpetran una y otra vez las mismas acciones que achacan a los demás, pues sirviéndonos otra vez de los conceptos de Kuhn, consideran que ha llegado la hora de un nuevo paradigma, que carece de anomalías, por lo que todo se interpreta desde el mismo y se encaja a toda costa en él[679].

---

678 Platón, *Carta* VII, 343d.

679 Aparte del sosegado análisis de Luc Brisson, me gustaría citar también el artículo de Ian Mueller, ("El Platón esotérico y la tradición analítica", en *Méthexis*, 6, 1993, pp. 111-130), por su carácter conciliador pues, aunque lógicamente defiende su propia opinión, está abierto a críticas y refutaciones en sentido contrario, mostrando así la elegancia que habría de ser propia del investigador, y mucho más del que estudia a Platón.

Disputas al margen, considero que, en primer lugar, no puede negarse el hecho de que Platón ofrecía determinadas enseñanzas en forma oral en el seno de la Academia, aunque es muy poco lo que sabemos de las mismas, desconociendo si se trataba de lecciones o de diálogos entre maestro y alumnos, e incluso si se leían y discutían los textos del filósofo. En mi opinión, es muy probable que Platón ofreciera pensamientos y perspectivas más allá de lo que encontramos en los diálogos, siendo como era un pensador inquisitivo y profundo. Espero que haya quedado clara mi postura acerca de las enseñanzas orales de Platón, aunque aquí no resulta especialmente importante, pues lo que pretendo es mostrar (no demostrar, como pretenden otros en su intento de anular toda oposición) la importancia de los diálogos y la necesidad actual de seguir interpretándolos y considerándolos fuentes válidas de la filosofía platónica. La doctrina de los Principios, sobre la que descansa esencialmente la interpretación esoterista, es fundamentalmente una ontología; y, a pesar de sus evidentes implicaciones, no puede alterar muchos otros aspectos del pensamiento de Platón. En particular, cualesquiera que hayan sido las lecciones orales del filósofo, su espíritu y su herencia socrática en nada se verían alterados por el establecimiento del Uno y la Díada como principios supremos de lo real. El propio Szlezàk reconoce, en concordancia con lo que leemos en los diálogos y con la propia actividad pedagógica de Platón, que la filosofía es un camino, un proceder que ha de compartirse y con el que el individuo ha de familiarizarse. Ningún fragmento ni testimonio puede establecer un pensamiento cerrado y sistemático, sino que más bien tenemos evidencias en sentido contrario, especialmente si se piensa en la teoría de las Ideas, que Platón no desarrolló hasta años después de comenzar su tarea literaria. La interpretación de la Escuela de Tubinga, desde mi punto de vista, anula sin fundamento una de las características más enriquecedoras de la filosofía platónica, su carácter escéptico y dialógico, siendo como es Platón el más grande de los socráticos[680].

En el *Fedro*, se está destacando la superioridad de lo oral sobre la palabra escrita, en términos comparativos, pero no rechazando por completo la escritura, pues el autor llega a afirmar que se puede escribir correctamente, y que no es vergonzoso el hecho mismo de escribir, sino hacerlo mal y sin arte. Debemos tener siempre presente que Sócrates fue el maestro de Platón y que éste lo seguía convirtiendo en el protagonista de sus obras muchos años después de su muerte, como homenaje y muestra de absoluta admiración. Y sabemos bien que la filosofía para Sócrates era, ante todo, método. No era un resultado, ni menos aún un cuerpo de doctrinas, un conjunto de volúmenes escritos, de la misma manera en que hoy hablamos de la filosofía de Platón, de Descartes o de Hegel. Para Sócrates, la filosofía no puede ser «filosofía de», sino que consiste en una búsqueda constante y compartida, un ir y venir de preguntas y respuestas a la que el hombre libre ha de dedicar su vida entera. La filosofía es examen

[680] Véase Szlezàk, T.A., "A propósito de la actual animadversión frente a las doctrinas no escritas", en *Méthexis*, 6, 1993, pp.151-167, donde el autor, intenta matizar los conceptos de dogmatismo y sistema, que difícilmente encajan en la filosofía platónica, aunque su solución resulta satisfactoria por lo que se refiere a Platón, pero no a la dogmática y sistemática lectura que ellos hacen del filósofo.

y no doctrina, es un proceso con el que bien puede establecerse una analogía: la vida. Sin necesidad de caer en un relativismo como el que algunos quisieron extraer de los fragmentos de Heráclito, la filosofía, como el alma que la practica, es necesariamente movimiento, proceso y progreso. Sócrates nunca escribió porque, a pesar de su búsqueda de los conceptos, de lo universal, hasta el último de sus días lo dedicó a dialogar con sus compañeros, pues en la filosofía no hay conclusión alguna, ya que el avance en el conocimiento no supone otra cosa que el descubrimiento de la inmensidad de asuntos que se desconocen, y que anteriormente ni siquiera se sabía que se desconocían. Por eso, hablar de filosofía como un cuerpo de doctrinas establecidas e inmóviles es lo mismo que llamar ser vivo a un animal disecado. Así pues, no debe sorprender la teoría platónica que afirma la superioridad de lo oral sobre lo escrito, aun cuando el discípulo no continuó estrictamente con el proceder eminentemente escéptico del maestro. No cabe duda de que, después de afirmar que la escritura es un juego, uno puede negar todo lo que en ella se dice y reconstruir la teoría ontológica de acuerdo con lo que el filósofo no escribió, pero hay elementos valiosísimos que han de estar más allá de cualquier interpretación de la metafísica y la cosmología del autor.

Así, podríamos preguntar a los defensores de esta interpretación qué lugar otorgan a las especulaciones generalmente tomadas por genuinamente platónicas y que no se refieren estrictamente a esos principios ontológicos y cosmológicos, al sentido henológico de las doctrinas no escritas, al Uno y la Díada en función de los cuales consideran que hemos de leer todos y cada uno de los detalles que aparecen en los diálogos, llegando en ocasiones a opiniones muy difícilmente aceptables[681]. ¿Acaso no hemos de considerar como algo serio, como un pensamiento estrictamente platónico todo lo siguiente?: los grados del conocimiento mencionados en la *República*, la metodología pedagógica de esta obra y de las *Leyes*, la teoría del placer del *Filebo*, el método discutido y empleado en *Sofista* y *Político*, la crítica a la retórica del *Gorgias*, seguidos de un largo etcétera; y, por lo que aquí nos atañe estrictamente, las reflexiones del *Fedro*, en torno a la naturaleza del alma y su inmortalidad, el correcto uso de la retórica, el método dialéctico y la vinculación del ambos o la teoría erótica de la palinodia socrática. Incluso podríamos ir un paso más allá y preguntarnos cómo es que Platón ha puesto por escrito el que debe ser tomado como único pensamiento serio, a saber, que todo lo que él escribió ha de ser entendido a la luz de lo que no escribió. Y es que este pensamiento también está expuesto a los riesgos que por naturaleza conciernen a toda escritura, como lo es el poder caer en manos inadecuadas y ser malinterpretado. Muy probablemente, a nadie escapa el carácter paradójico del mito platónico pues, si nada de lo escrito debe ser tomado como algo serio, quizá la propia advertencia tampoco deba serlo. En cierto modo, puede hallarse un argumento similar a la conocida paradoja del mentiroso, si se entiende que Platón está afirmando que no se debe hacer

[681] Un caso significativo es el de la interpretación del discurso de Aristófanes elaborado por Reale (*Eros, demonio mediador*, op. cit., pp. 109-128), pues cada vez que encontramos las palabras «uno» y «dos», habituales en un relato en que los humanos se escindieron y buscan restaurar la naturaleza unitaria perdida, el autor cree ver una alusión evidente a las doctrinas no escritas y la teoría de los Principios.

caso a lo que expresa por escrito, o que no hemos de entenderlo como algo serio. Así, la palabra escrita nos instaría a tomarla, si no como falsa, al menos como no verdadera. De ese modo, si hacemos caso al testimonio platónico, estaremos desobedeciendo lo que nos dice, pues lo expresa por escrito; y si lo tomamos por verdadero, ello implica aceptar que no es verdadero. Sin embargo, el profesor Reale cree haber demostrado el modo inequívoco en que han de leerse los diálogos, distinguiendo, a pesar de sus propias advertencias, lo que puede tomarse por filosofía platónica confiada a los escritos por su facilidad para ser comprendidos y lo que no son sino alusiones, que sólo descifrará quien conozca los principios auténticos de la filosofía platónica, ocultos y transmitidos de manera oral, a pesar de lo cual él cree conocerlos, poseyendo así la autoridad suficiente para establecer cómo hemos de leer los diálogos, pues ha reconstruido a partir de muy pocas y confusas líneas de Aristóteles y sus discípulos una doctrina secreta, que quizá había de aprenderse en el transcurso de años y que muy posiblemente, por su propio carácter esotérico no ha sido revelada completamente por Aristóteles (pues no es ésa su intención), quien obviamente supone la mejor fuente de información que conservamos al respecto.

Con esto tan sólo pretendo señalar lo difícil, o acaso lo aporético de todo este asunto, razón por la cual no deberían ser tan severos con quienes no están enteramente de acuerdo con ellos los que piensan que la clave de interpretación de los escritos platónicos se encuentra más allá de los mismos.

Pero hay, además, otro poderoso argumento que, desde mi perspectiva, puede justificar nuestra tarea como intérpretes de los textos platónicos, aunque es cierto que seguiría resultando un ejercicio provechoso y enriquecedor aun en el caso de que no se considerasen los diálogos como la verdadera filosofía de Platón. Y es que, ya que acudimos a Aristóteles para comprobar la enseñanza oral de su maestro, debemos analizar al completo sus testimonios acerca del filósofo ateniense. Creo que no puede negarse el hecho de que Aristóteles se sirve del *Timeo* como un documento enteramente válido para la interpretación del pensamiento platónico, obviamente sin ningún tipo de referencia a la teoría de que los diálogos hayan de ser leídos a la luz de ninguna doctrina o principio exterior a los mismos, tal como hemos visto ya en aquel pasaje de su *Metafísica*. Así, el estagirita nos ofrece una magnífica prueba de que la filosofía platónica también está contenida en los diálogos, de que él en particular no los lee a la luz de ninguna doctrina secreta, sino más bien adaptándola a la suya. Por otra parte, su referencia a lo que Platón no escribió merece, sin duda, estudios tan detallados y esclarecedores como los existentes, lo cual debería ser compatible con una consideración de los diálogos como la fuente fundamental del pensamiento platónico, siendo como son algunas de las obras filosóficas y literarias más importantes de todos los tiempos. La autarquía que se quiere negar a la obra escrita no implica que los contenidos no pertenezcan a la filosofía platónica, sino que resulta casi imposible interpretarlos al margen del error si no está presente el padre y autor para defenderlos, aclarando las posibles confusiones. Por eso Aristóteles no duda en analizar la filosofía

platónica considerando los textos de *Hipias Menor*[682], *Fedón*[683], *República*[684], *Sofista*[685], del *Timeo*[686], las *Leyes*[687] y también del propio *Fedro*[688], al margen de una gran cantidad de pasajes en los que se alude a la filosofía contenida en los diálogos sin nombrarlos explícitamente, que bien merecerían un estudio aparte.

Como conclusión, por lo tanto, me uno a las sensatas palabras de Luc Brisson quien, reconociendo la evidente posibilidad de que Platón escribiera y enseñase oralmente y que los contenidos de ambos medios de comunicación pudieran ser notablemente diferentes, tanto por una decisión personal como por las propias características de tales medios, los pasajes finales del *Fedro* pueden explicarse de manera coherente sin recurrir a principios ajenos a los diálogos: "*Platón no condena la escritura sin apelación; se contenta con recordar la inferioridad de su estatuto, que es el propio de las cosas sensibles, con relación al de la investigación y al de la transmisión oral del saber verdadero que el alma, realidad intermedia entre lo sensible y lo inteligible, pone en movimiento. Por eso Platón hace referencia a su actividad de escritor en términos que están lejos de ser totalmente negativos. Aún está dispuesto a calificar de «filósofo» –incluyéndose evidentemente a sí mismo- a quien reconoce que, comparada con lo que él toma en serio, la contemplación de lo inteligible, la escritura no es sino un juego. La crítica platónica de la escritura no debe ser interpretada como la expresión de una voluntad regresiva, sino como una comprobación lúcida que reconoce los límites de un medio de comunicación considerado en lo sucesivo como inevitable, tanto para el orador como para el filósofo*"[689]. Una discusión en torno a las normas de la correcta escritura, como la que compone casi por entero la segunda parte del *Fedro*, no es fruto de ninguna casualidad, sino de la clara voluntad del autor de expresar una serie de premisas verdaderamente importantes en su tiempo. Platón, en contra de algunas opiniones, conocía a la perfección los peligros de ese cambio en la tecnología de la comunicación, inminente ya en sus días. Por eso, no hay un rechazo de la escritura, como también lo testimonian sus cincuenta años dedicados a la redacción de cartas y diálogos, sino una advertencia, una llamada de atención frente a la facilidad de este nuevo medio para generar la apariencia de sabiduría, mientras la verdadera sólo puede albergarse en la propia alma. Platón fue también consciente de las ventajas de la escritura, que son precisamente las que han permitido que su nombre y sus obras hayan llegado hasta nosotros. En mi opinión, el filósofo tenía mucho más de revolucionario que de retrógrado, y no hemos de ver aquí un intento de salvaguardar los viejos medios de comunicación, frente a los cuales también se ha mostrado enormemente crítico, sino

---

[682] Aristóteles, *Metafísica*, 1025a.
[683] Véanse, Aristóteles, *Metafísica*, 991b, 1080a; *Política*, libro II, capítulo III.
[684] Aristóteles, *Retórica*, 1406b; *Política*, libro II, capítulos I-V, donde se analiza la explícitamente la *República*, y también 1293b y 1316a.
[685] Aristóteles, *Metafísica*, 1026b, 1064b.
[686] Aristóteles, *Física*, 209b y 210a.
[687] Aristóteles, *Política*, libro II, capítulo VI, y también 1271b.
[688] Aristóteles, *Retórica*, 1408b.
[689] Brisson, L., "Presupuestos y consecuencias de una interpretación esoterista de Platón", op. cit., p. 19.

de señalar el camino correcto que conduce a la sabiduría, gracias también a su destacado espíritu pedagógico.

RECAPITULACIÓN

Volviendo al diálogo, recordaremos que Fedro se había referido al magnífico entretenimiento que es la escritura, frente a aquellos que dedican su tiempo de ocio a festines en busca de placeres pasajeros. Sócrates advertirá una vez más que, si bien es excelente componer historias sobre la justicia y el bien, resulta mucho más beneficiosa la búsqueda compartida del saber a la que él dedicó su vida. Comprobará el lector que los perjuicios e inconvenientes de la escritura no parecen solventarse con teorías o doctrinas superiores. Al contrario, se afirma que "*mucho más bello, creo yo, es el ocuparse de ellas en serio, cuando, haciendo uso del arte dialéctica, y una vez que se ha cogido un alma adecuada, se plantan y se siembran en ella discursos unidos al conocimiento; discursos capaces de defenderse a sí mismos y a su sembrador, que no son estériles, sino que tienen una simiente de la que en otros caracteres germinan otros discursos capaces de transmitir siempre esa semilla de un modo inmortal, haciendo feliz a su poseedor en el más alto grado que le es posible al hombre*"[690]. Una vez más, encontramos la metáfora de la fertilidad, del jardín en el que germina la semilla plantada, gracias a la ayuda de aquellos con los que compartimos el camino de la filosofía. Precisamente el recurso a unas enseñanzas sistemáticas parece anular la vida y la fertilidad que aquí se demandan. Lo que le falta al escrito, simple y llanamente, es el alma, el lugar en el que la escritura verdaderamente tiene sentido, donde pude fructificar de manera adecuada y duradera, habiéndose mostrado ya que el alma es inmortal y permitiendo que el individuo alcance la felicidad más alta que le es posible. Lo que reclama Platón al escrito no es el recurso a una doctrina superior, sino la espontaneidad y vitalidad propia del conocimiento grabado en el alma, capaz de generar nuevos argumentos. Llama especialmente la atención la necesidad del uso del arte de la dialéctica (*τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ*), pues parece hacerse alusión a su sentido técnico, que comprende esos momentos de reunión y división que ya hemos comentado, y que también incluye ahora el aspecto dialógico tan característico de Sócrates, pues aquí el maestro es el que ha de dedicarse a esa actividad seria que consiste en escoger un alma adecuada para escribir en su cera, para plantar en ella las semillas del conocimiento. Hackforth destaca el camino y la búsqueda compartida, siempre presentes en los diálogos platónicos. La aprehensión de las Formas, aunque en esto tampoco pueda darse una versión uniforme y definitiva, comparte ciertos caracteres en sus descripciones del *Banquete*, *Fedro* y *Carta* VII: "*Todos estos pasajes expresan, a través de sus diversos caminos, el mismo pensamiento fundamental: que la asociación de dos almas semejantes, una guiando y otra guiada, en la búsqueda de la verdad, la belleza y el*

[690] Platón, *Fedro*, 276e-277a.

bien, es el medio que conduce a la más alta felicidad humana"[691]. Y aquí podemos recordar mucho de lo dicho en la palinodia de Sócrates, pues de la misma manera que casi todos los intérpretes encuentran una profunda semejanza entre las narraciones de *Banquete* y *República* a propósito del ascenso a lo inteligible, aquí parecen fundirse las dos partes diferenciadas del *Fedro*, pues este uso de la dialéctica, de ese método característico del filósofo, sólo parece posible, o al menos se verá enormemente favorecido, en el marco de una relación interpersonal, en la cual dos almas semejantes compartan un mismo camino, permitiendo así que recobren las alas, aunque en esta segunda parte se destacan mucho más los elementos intelectuales que los afectivos, mientras en la primera parte los caballos que remolcan el carro del alma cumplían una función decisiva.

Por todo esto, podemos ver aquí una vez más una nueva apología de Sócrates, perspectiva desde la cual puede leerse casi cualquier obra de Platón. El maestro siembra las semillas en las almas de los discípulos, por eso él es el verdadero escritor. Sus paseos por Atenas constituyen la búsqueda del alma, del terreno adecuado en el que su simiente germinará. Su mayéutica consiste en plantar una semilla que ha de madurar y florecer por sí misma y que atesora todas las características de lo vivo.

En definitiva, lo que distingue la letra muerta del intercambio activo de preguntas y respuestas es precisamente la capacidad de improvisar y compartir, pues en la indagación filosófica el *λόγος* se convierte en *διάλογος*, en pensamiento compartido, que fluye a través del otro. Sócrates no acepta lo que nadie diga sin preguntar antes por su sentido, siempre tiene algo que decir frente a cualquier discurso o afirmación, y la imposibilidad de plantear cuestiones y objeciones supone el mayor peligro para el avance en el conocimiento, pues es capaz de generar esa apariencia de sabiduría, que sólo la ironía del filósofo es capaz de derrumbar.

Sócrates ha establecido y enunciado ya todo lo que deseaba, pero Fedro pide una recapitulación para afianzar las conclusiones sobre la conveniencia o no de escribir y el mejor modo de hacerlo: "*hasta que no se conozca la verdad de todas y cada una de las cosas sobre las que se habla o se escribe; se tenga la capacidad de definir* (*ὁρίζεσθαι*) *la cosa en cuanto tal en su totalidad; se sepa, después de definirlas, dividirla en especies hasta llegar a lo invisible; se haya llegado de la misma manera a un discernimiento de la naturaleza del alma* (*περί τε ψυχῆς φύσεως*)*; se descubra la especie de discurso apropiada a cada naturaleza; se componga y se adorne según ello el discurso, aplicando discursos abigarrados y en todos los tonos al alma abigarrada, y simples a la simple; hasta ese momento, será imposible que el género oratorio* (*τὸ λόγων γένος*) *sea tratado, en la medida que lo permite su naturaleza, con arte, tanto en su aplicación a la enseñanza, como en su aplicación a la persuasión* (*οὔτε τι πρὸς τὸ διδάξαι οὔτε τι πρὸς τὸ πεῖσαι*)*, según nos lo ha indicado toda la discusión anterior*"[692]. Desde luego, las palabras de Sócrates constituyen el resumen perfecto de toda la obra, pues en él se amalgama la discusión en torno al arte de escribir al tiempo

[691] Hackforth, R., *Plato's Phaedrus*, op. cit., p. 164.
[692] Platón, *Fedro*, 277b-c.

que nos permite rememorar los tres discursos iniciales, los dos primeros fallidos y la magnífica palinodia, en la que encontramos todos los elementos aquí citados. Es el conocimiento, una vez más, lo fundamental para la construcción de un discurso adecuado, sea oral o escrito, tal como señala en este texto Platón, en el que una vez más se reconoce la posibilidad de redactar un discurso de acuerdo con las normas del arte. Lo importante es saber de lo que se habla o escribe, que aquello sobre lo que disertamos se halle ya escrito en el alma del orador. La definición del objeto y la comprensión de la naturaleza del alma humana constituyen también los presupuestos de toda composición, pues resultan esenciales para alcanzar la meta que se proponga, que como se ve puede ser tanto la enseñanza como la persuasión. Todo esto nos lleva a afirmar que Platón probablemente está pensando en los logoi, en los discursos encaminados a la persuasión y los tratados mediante los cuales se pretendía enseñar una profesión. No debemos creer que el filósofo desconocía las ventajas de la escritura, la enorme utilidad de la misma en determinados aspectos de la sociedad y la educación. Pero, aun cuando se cumplan todos estos estrictos requisitos, el problema radica en una excesiva valoración del escrito, que nunca podrá dialogar ni replicar.

Estas palabras, en efecto, han respondido al cómo, explicando la manera en que debe redactarse un discurso, aunque no han aludido a la cuestión de si realmente debe escribirse, o si bien uno ha de conformarse con lo impreso en el alma y, como el propio Sócrates, nunca redactar nada. En contra, poseemos la extensa obra de Platón quien, como sabemos, entregó gran parte de su vida a este juego que aquí parece censurar. Pero en realidad, como hemos destacado, los términos son siempre comparativos, ya que se está valorando lo escrito como herramienta insuficiente y deficitaria para el propósito de sustituir a la palabra hablada y viva. No se nos dice que la escritura sea algo inútil a lo que no debemos dedicar ni una pequeña porción del tiempo, sino que hemos de asignar a cada tecnología de comunicación el lugar que le es propio. La censura, tal como leemos, se dirige a Lisias y a la actitud de los griegos de su tiempo, que poco a poco van confiando a la escritura lo que deberían guardar en su propia memoria. En ese sentido, el discurso escrito es estéril, pues no puede producir nada más allá de sí mismo, sino sólo repetir. El mito final del *Fedro* no constituye tanto una censura cuanto una advertencia que Platón dirige a sus contemporáneos en una época en que la escritura parece querer suplantar el propio contacto directo entre los hombres, lo único capaz de generar una verdadera enseñanza. Y es que los libros no pueden ilustrar como lo haría un maestro en el contacto directo, algo especialmente cierto si atendemos a la concepción platónica de la pedagogía, que de manera tan plástica se está describiendo ahora. Lo que sabemos, podemos fijarlo en la escritura, creando una imagen inmóvil de nuestro conocimiento; pero la enseñanza platónica no consiste en la transmisión de un saber cerrado y definitivo que pueda resumirse en unas cuantas afirmaciones o páginas. En ese jardín que es el alma del discípulo no se pueden plantar los frutos, pues se echarían a perder por falta de sustento; por eso, teniendo en cuenta el destacado papel que Platón asigna al esfuerzo individual en el camino de la filosofía, lo que se requiere es tan sólo una semilla capaz de germinar gracias al trabajo del

agricultor que la cultiva con esmero, de manera que quede asentada en ese jardín y nunca perezca.

Así pues, la censura no se dirige a la propia escritura, sino a quienes la consideran solución definitiva para la enseñanza y la persuasión, descuidando el cultivo de lo más valioso: "*En cambio, quien considera que en los discursos escritos sobre cualquier materia hay necesariamente gran parte de juego, y que jamás discurso alguno con verso o sin verso valió mucho la pena de ser escrito, de ser pronunciado, a la manera que se pronuncian los de las rapsodias, sin previo examen ni doctrina y por el mero objeto de persuadir; quien cree que los mejores de ellos no son más que una manera de hacer recordar a los conocedores de la materia, y que son los que se dan como enseñanza, se pronuncian con el objeto de instruir, se escriben realmente en el alma, y versan sobre lo justo, lo bello y lo bueno los únicos en los que hay certeza, perfección e interés que valga la pena; quien piensa que tales discursos deben llamarse, por decirlo así, hijos legítimos suyos: primero el que tiene en sí mismo, en el supuesto de que esté en él por haberlo él mismo descubierto, y luego cuantos descendientes de éste y hermanos a la vez se producen en las almas de otros hombres según su valía; quien mande a paseo los demás discursos; ese hombre, Fedro, el hombre que reúne esas condiciones, es muy probable que sea como tú y yo, en nuestras plegarías, pediríamos llegar a ser*"[693]. Aunque de nuevo se destaca la diferencia entre el juego y la seriedad, que ya hemos visto que consiste en el diálogo vivo y compartido que busca la aprehensión de lo inteligible y el florecimiento del conocimiento en el alma misma, es muy notable la matización que aquí encontramos: nada merece la pena ser escrito a la manera de las rapsodias. El lector de Platón conocerá tanto las censuras dirigidas a este tipo de poesía en la *República*, como la pasión del autor por Homero y los clásicos de su tiempo a quienes, desde una perspectiva estética, no pedagógica, admira y respeta profundamente. Sin embargo, ya allí se mostró contrario al aprendizaje, a la fijación de estos contenidos en el alma misma pues, como ha mostrado Havelock, la memorización de tantos miles de versos supone un impedimento para la reflexión y el distanciamiento que posibilite una adecuada crítica. La clave de este texto, a mi entender, radica en que Platón nos está diciendo que no puede haber conocimiento allá donde falten el examen y la enseñanza (ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς).

Considero, como ya dije, que una lectura del *Ion* supone un excelente anticipo y una buena preparación para la comprensión de mucho de lo afirmado en el *Fedro*, tanto por lo que respecta a la fundamental cuestión de la inspiración, como a la incapacidad del ingenuo rapsoda para responder unas sencillas preguntas, aunque correctamente dirigidas. Allí Platón nos está diciendo claramente que no basta con aprenderse, con escribir en el alma los versos de Homero para ser un experto en navegación, estrategia militar u organización social, por más que se trate de una composición de un autor absolutamente genial. Ion memoriza y repite, pero no es capaz de solventar las objeciones socráticas porque no conoce previamente el tema de los versos, requisito

[693] *Ib*., 277e-278b.

indispensable mencionado en varias ocasiones. Siguiendo con la metáfora anterior, el rapsoda interioriza el fruto homérico, que tan sólo presenta una apariencia saludable, siendo en realidad ajeno al jardín en el que ahora se encuentra. El escritor sólo debe fijar aquello sobre lo que tenga conocimiento, es decir, aquello que haya sembrado y madurado en su interior. Y es que, aunque desde cierta perspectiva sea loable el don de las Musas que Ion posee, muy poco tiene que ver con la verdadera filosofía. Sócrates y Fedro se afanan por escribir en sus almas el discurso adecuado, que no es aquel que se nutre del saber ajeno plasmado en un texto, sino el conocimiento, el descubrimiento de lo bello, lo justo y lo bueno, que como hemos visto se hallan impresos en el alma del individuo, que un día contempló lo inteligible junto a algún séquito de dioses. Además, igual que la musa crea inspirados de una manera semejante a la cadena de anillos que es capaz de enlazar el imán, así también los discursos filosóficos grabados en el alma son capaces de generar nuevas semillas para que sean plantadas en otros jardines, que bien pueden considerarse hijos legítimos de aquéllos. Así pues, sólo el contacto directo puede situarnos en la senda de la filosofía, que carece de sentido si en el examen de nuestras afirmaciones, bajo las cuales, como muchas veces muestra Sócrates, se esconden presupuestos con los que realmente no estamos de acuerdo, haciendo así posible el reconocimiento de la ignorancia y la búsqueda de un nuevo camino. Ya en otras ocasiones nos ha advertido Platón de que el aprendizaje de una poesía o un discurso o incluso una obra filosófica, no nos convertirá en sabios, por más que en ocasiones se pueda convencer de ello a las masas: "*Desde luego, si uno tratara de estos mismos asuntos con cualquiera de los oradores populares, al punto podría escuchar discursos tan notables de Pericles o de cualquier otro de los diestros en hablar. Pero si uno les sigue preguntando a cualquiera de estos algo más como si fueran libros, ni pueden responder nada ni preguntar ellos. Mas si uno les formula cualquier pregunta, aunque sea mínima, acerca de lo dicho, como los cántaros de bronce que al golpear resuman largamente y prolongan sus vibraciones si uno no los para, también los oradores así, a la menor pregunta, extienden ampliamente su discurso. En cambio, éste, Protágoras, es capaz de pronunciar largos y hermosos discursos, como el de ahora lo demuestra, y capaz también, al ser preguntado, de responder en breve y, en el interrogatorio, de soportar y aceptar el debate, lo que a pocos es dado*"[694]. Por eso el sofista merece tanto respeto, pues aunque encuentra cierto placer en las intervenciones extensas y ante numerosos auditorios, tampoco tiene inconveniente en plegarse a las peticiones de Sócrates, al método de preguntas y respuestas breves con el que, en este caso, se esclarece todo lo que subyace al relato de Prometeo. Por tanto, no hemos de censurar a quien se entrega al juego de la escritura, siempre y cuando sea consciente del estatus de la misma y su inferioridad con respecto a la oralidad dialéctica, capaz de enseñar correctamente y plantar las semillas allá donde debe, y cumpla además las reglas de todo arte de la escritura, que han sido ya explicadas y repetidas.

[694] Platón, *Protágoras*, 329a-b.

En resumidas cuentas, la aparición de la escritura en la obra no parece cambiar sustancialmente lo que Sócrates, tanto en su vida como en los propios diálogos, ha afirmado siempre: "*Si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos*"[695]. La conversación viva en busca de la verdad es, a juicio del maestro, lo que puede otorgar al hombre la más alta felicidad, pues tanto en la *Apología* como en el *Fedro*, la *εὐδαιμωνία* en grado sumo depende del conocimiento, y más en concreto del autoconocimiento. Pero dado el carácter dialógico de la verdad, o al menos de su correcta búsqueda, incluso el conocimiento de uno mismo pasa por la conversación y el diálogo, tanto el interior, que constituye el propio pensamiento, como con los otros. Sócrates parece describirse a sí mismo cuando pide ser como el hombre que cumple todos los requisitos mencionados ahora por Platón, como quien sabe que el diálogo es superior a la escritura, y busca jóvenes en los que plantar esa semilla que germine y se haga inmortal. A continuación, el maestro quiere ofrecer otro mensaje al joven Fedro, destacando la excelente actividad de este hombre frente a la de los escritores más afamados de toda Grecia: Lisias, compositor de discursos, Homero, poeta por excelencia y Solón, el más grande de los legisladores. "*Helo aquí: si alguno de ellos compuso sus obras sabiendo cómo es la verdad* (*τὸ ἀληθὲς*)*, puede socorrerlas* (*βοηθεῖν*) *sometiéndose a prueba* (*εἰς ἔλεγχον*) *sobre lo que ha escrito, y con sus palabras es capaz de dejar empequeñecidos* (*φαῦλα ἀποδεῖξαι*) *los productos de su pluma, no debe recibir en tal caso su nombre del género de sus escritos, sino de aquellas otras cosas en las que puso su más elevado empeño.*

-¿Qué nombres les atribuyes entonces?

-El llamarle sabio (*σοφόν*)*, Fedro, me parece algo excesivo y que tan sólo a la divinidad corresponde. En cambio, el llamarle amante de la sabiduría* (*φιλόσοφον*) *o algo semejante le estaría más en consonancia y mejor acomodado*"[696].

No sorprende que estudiosos del siglo XIX calificasen el *Fedro* como obra programática de Platón, considerándola una de las primeras en ser redactadas, pues aparte del espíritu juvenil y apasionado que ya hemos mencionado, las palabras finales parecen una declaración de intenciones, en la que se establece la labor del filósofo, habiendo definido ya su método y establecido la suprema bondad de tal tarea. Una vez más, el reconocimiento de la ignorancia y la descripción de la filosofía como un camino interminable parecen ser patrimonio tanto de Platón como de su maestro. Creerse sabio, algo propio de los dioses carentes de necesidades y excelentes en grado sumo, supone el mayor impedimento para la filosofía, pues quien cree conocerlo todo no continúa con esa búsqueda del saber. La cual, por otra parte, vuelve a relacionarse con el *ἔλεγχος* socrático, con su incesante examen mediante preguntas y respuestas, por medio de la refutación, de la ironía y la mayéutica que, en analogía con las imágenes platónicas,

[695] Platón, *Apología*, 38a.
[696] Platón, *Fedro*, 278d-e.

podemos relacionar con ese jardín que es el alma. Un buen agricultor sabe que el campo ha de ararse, eliminando también las raíces y malas hierbas que impedirán que otras plantas germinen correctamente. Así es la ironía de Sócrates, que sólo tendrá efecto en quienes posean ese espíritu modesto y crítico que permite eliminar opiniones que en ocasiones pueden estar fuertemente arraigadas. Sólo entonces, cuando el terreno esté preparado, habrá lugar para la mayéutica, que no ofrece un fruto acabado sino que planta en el discípulo una semilla que sólo el esfuerzo personal, aunque compartido, puede hacer florecer.

Al margen de interpretaciones que comentaremos, parece evidente lo que el texto afirma, en contra de quienes ven aquí una censura insalvable a la escritura, que siempre se define en función de su relación con la oralidad, de su capacidad para cumplir los objetivos que la palabra y la voz pueden llevar a cabo. Quien sólo posee lo que pone por escrito no puede compararse con el filósofo, que no es otro que aquel que, aun escribiendo, puede socorrer a sus propias obras cuando alguien pregunta, aclarando las dudas que genere, ofreciendo diferentes argumentos sobre el mismo asunto y explicando lo que subyace a sus afirmaciones. ¿A qué se opone este filósofo? A quienes sean como Lisias y Fedro, como Ion o los poetas inspirados, o incluso los legisladores que no dan razón de las normas que han puesto por escrito. El discurso de Lisias es literariamente magnífico, pues como se dijo su riqueza de vocabulario es capaz de hipnotizar al oyente atento. Sin embargo, desconoce la verdad del asunto, por no haberla indagado correctamente, algo que sólo la filosofía y su método permiten. El poeta, por su parte, poseído como está por la divinidad, expresa bellas palabras que realmente no comprende, como el legislador que no somete a severo examen sus leyes. Ion cree saberlo todo acerca de la navegación, porque Homero habla de ella, pero en realidad él es semejante a un libro, que repite una y otra vez, pero sin explicar ni comprender, sin razonar ni conversar; elementos indispensables para el filósofo que, conociendo la verdad, argumenta frente a cualquiera y defiende lo que dice o escribe. Platón nos ha dicho claramente que no hay nada superior al conocimiento que se escribe en el alma, pero no al modo de los rapsodas, sino que se encarga, mediante otra sugerente imagen, de mostrar que esa escritura posee una carácter vivo, acorde con la naturaleza del alma y su esencial movimiento, y con la analogía del jardín, pues el conocimiento no puede ser diferente de ese recipiente en el que se aloja, sino que ha de poder moldearse como la cera, pues el estatismo es propio de las Formas dejadas a sí mismas, pero no del alma que las conoce. Platón, enormemente interesado en el movimiento, tanto aquí como en los diálogos posteriores, sabe muy bien que la inmovilidad y el aquietamiento de las pasiones, recomendados en *Gorgias* y *Fedón*, están muy próximos a lo inerte, equiparando la felicidad a los muertos y a las piedras, como sagazmente señala el agresivo Calicles[697]. La ayuda a los textos, el avance en el conocimiento, la conversación, la elección del momento oportuno y, sobre todo, la relación interpersonal y erótica, que posibilita el crecimiento de las alas del alma y su ascenso hasta la morada

[697] Platón, *Gorgias*, 492e.

de los dioses, parecen elementos suficientes para interpretar que la preparación para la muerte y la quietud del *Fedón* han dejado lugar al movimiento que define al alma, a la maleabilidad de la cera que permite generar nuevos pensamientos, al eterno viaje de la *ψυχή* tanto en su vida encarnada como en su existencia junto a lo divino.

Quien sólo posea aquello que ha confiado al escrito y no sea capaz de defenderlo, no pudiendo aportar argumentos ni explicaciones orales de sus textos, no podrá considerarse filósofo, pues la cera que compone su alma está seca, y los conocimientos se han petrificado, son estériles e inertes y no podrán producir ningún fruto. Quien no resista la refutación socrática, como muchos de los personajes de los diálogos, no podrá ser llamado filósofo con justicia, sino tal vez poeta (*ποιητὴν*), compositor de discursos (*λόγων συγγραφέα*) o escritor de leyes (*νομογράφον*). Éstos, afirma Platón, no tienen nada de mayor valor (*τιμιώτερα*) que aquello que han escrito, aludiendo muy probablemente, como está haciendo en todas estas páginas, al conocimiento que ha germinado y ha producido fruto en el alma misma. Sin embargo, en esta expresión encuentran los defensores del esoterismo platónico un poderoso argumento, al considerar evidente que las cosas de mayor valor[698] son precisamente los conocimientos supremos, los que se refieren a los Principios de lo real, accesibles y reservados para unos pocos, que precisamente son los que reciben el nombre de filósofos. Ellos no ven aquí una comparación entre lo escrito y lo oral y dialéctico, sino de los contenidos de la escritura y los de la palabra oral, los de las lecciones no escritas y expuestas en el seno de la Academia a quienes estaban preparados para ello. Y es que, aunque hemos reconocido la más que probable existencia de una enseñanza, que obviamente excedía lo que encontramos en los diálogos, como atestigua sin duda Aristóteles, considero que una interpretación de este tipo desvirtúa el contexto en el que se hallan las palabras platónicas y, muy probablemente, se debe a la necesidad de encuadrar y forzar los propios textos en el seno del paradigma interpretativo (por usar la expresión de Reale) que se defiende, encontrando aquí una anomalía para el antiguo. Sin embargo, lo que Platón está demandando es la capacidad que le falta al escrito de responder y aclarar lo que ha dicho ante un oyente o lector interesado. A pesar de la indiscutible superioridad de la oralidad dialéctica sobre la escritura, no hay necesidad alguna en interpretar las cosas de mayor valor como doctrinas no escritas. Platón afirma que el filósofo ha de tener algo más valioso que sus propios escritos, aserción que, para Reale, significa que el filósofo no pone por escrito sus conocimientos de mayor valor.

Desde esta perspectiva, se pierde de vista lo que Platón está criticando, que es la poesía recitada al estilo de Ion, incapaz de explicar nada de lo que dice, y especialmente los discursos de logógrafos como Lisias, pues quien se sirve de ellos para defender o acusar en los tribunales, por ejemplo, no tiene nada de mayor valor en lo cual ampararse, pues carece del conocimiento escrito en el alma, el saber vivo capaz de generar nuevos argumentos. Del propio texto no se desprende que aquello de mayor valor haya de ser un conocimiento sistemático y reservado tan sólo para la transmisión

698 Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón*, op. cit., pp. 89-91.

oral, que, desde mi punto de vista, no resulta coherente con los propios planteamientos platónicos, en la medida en que lo más valioso no es una doctrina secreta, sino esos conocimientos vivos, capaces de adaptarse a la situación, al oyente, y que el filósofo rescata de sí mismo, de lo que recuerda o lo que él mismo ha producido y no de un soporte externo e inmóvil, que repite y no responde. Y si, en cualquier caso, lo que se está demandando es un conocimiento diferente o superior al escrito, ello no implica de ninguna manera el hecho de que Platón esté aludiendo a una protología o una doctrina secreta, a pesar de que la oposición a Lisias, Homero y Solón no parece sugerir el hecho de que ellos desconocieran la doctrina del Uno y la Díada, sino que eran incapaces de explicarse y defender a su escritos, que en consecuencia quedan huérfanos.

En ningún lugar de la obra platónica encontramos un testimonio a favor de la existencia de un conjunto de conocimientos o doctrinas que constituyan el verdadero saber, que supongan lo más importante y valioso que un hombre puede poseer. Más bien, siguiendo la tradición socrática y de acuerdo con los textos del *Fedro*, lo valioso es el discurso vivo, lo que se escribe en el alma del alumno, defendiendo siempre que la verdadera enseñanza es la que tiene lugar en el contacto directo, que obviamente implica comunicación oral, entre maestro y alumno. El método suele destacarse por encima de los contenidos, pues es precisamente lo que permite la aprehensión de lo inteligible; además, la metáfora fundamental de esta obra es la que asemeja el discurso filosófico a algo vivo, mientras la letra escrita se equipara a lo muerto o inerte. El alma, como se ha visto, es como un jardín, que necesita siempre de ayuda externa, de una semilla que posibilite la germinación y el desarrollo del saber y el recuerdo en el seno mismo del individuo. Platón, en efecto, concibe los textos, en su función pedagógica, como objetos inertes que han de remitir a algo que está más allá de los mismos, a la ayuda que el autor debe prestarles en la dimensión oral que permite preguntar y responder. Esto se afirma claramente en nuestro diálogo y cualquier intérprete lo reconoce; pero el hecho de que esta afirmación implique que los diálogos remiten a una doctrina superior desde la cual se han de leer es una imposición tan arbitraria como cualquier otra, sugerente para algunos, pero muy lejos de la demostración, como es habitual en el terreno en que nos movemos. Y es que precisamente la distinción entre lo vivo y lo inerte parece contradecir el hecho de que la ayuda al escrito haya de prestarla una doctrina y no precisamente el padre y autor del texto mismo, capaz de rescatar de su alma las respuestas y las afirmaciones necesarias frente a preguntas o malinterpretaciones.

Sócrates quiere que Fedro lleve este mensaje a su amigo y compañero Lisias, mientras su interlocutor sugiere que él haga lo propio con el suyo, con Isócrates el bello (Ἰσοκράτη τὸν καλὸν), a quien aquí se refiere el maestro como un joven al que augura un gran futuro: “*Me parece que por naturaleza no admite comparación con los discursos de Lisias, y que además en su carácter tiene la mezcla de mejores elementos. De manera que no sería nada extraño que, al avanzar su edad, en ese tipo de discursos que ahora intenta sobrepasara a todos los que anteriormente escribieron más que si fueran niños; y mucho más aún, si no le contentaran estos discursos, y a cosas mayores*

le condujese un impulso más divino. Pues por natural disposición, amigo mío, hay en la mente de este hombre cierta filosofía (*τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ*). *Esto es, pues, lo que yo de parte de estas divinidades comunicaré a Isócrates, como a mi amado* (*ὡς ἐμοῖς παιδικοῖς*)*, y eso otro lo que tú comunicarás a Lisias, como al tuyo*"[699]. Estas palabras de Platón han sorprendido a estudiosos de todas las épocas, a la vista de la rivalidad que el filósofo mantuvo con Isócrates, quien antes que él había fundado una escuela de oratoria, probablemente en el año 393 a. C. Sócrates se atreve a vaticinar el futuro del orador, a quien acaba de llamar joven (*νέος*), algo curioso teniendo en cuenta que aquél contaba con más de sesenta años. Resulta coherente con la acción dramática del diálogo, pero hemos de intentar entender el significado de la profecía socrática, que se refiere a un personaje conocido que ya lleva muchos años desarrollando su actividad retórica y su enseñanza. Y, al margen de los reproches que tanto Platón como el propio Isócrates dirigieron a la sofística, como se muestra de manera paradigmática en el discurso *Contra los Sofistas*, cabe pensar inicialmente en una rivalidad muy seria, ya que ambos se oponen a la educación tradicional proponiendo nuevos y diferentes métodos. Más allá de la enorme influencia que sigue teniendo en la polis la poesía épica, el siglo IV a. C. presenció la lucha entre la retórica y la filosofía en Atenas, compitiendo por establecer un nuevo modelo pedagógico. El orador, aunque descendiente de la retórica de grandes hombres como Pericles, se opone a ese discurso creador de apariencias y engaños que fabrican los sofistas, y busca instaurar una oratoria que no excluya consideraciones éticas sino que se base en la filosofía, entendida como cultura y conocimiento en general, "*refiriéndose evidentemente, al expresarse así, al carácter de la colectividad y no al puñado de agudos dialécticos que se agrupaba en torno a Platón o a Sócrates. Isócrates quiere destacar aquí la cultura general por oposición a un determinado dogma o a un método de conocimiento, al modo como los platónicos lo exigían*"[700]. Así pues, el orador desea basar su retórica en una filosofía que poco tiene que ver con el saber adquirido a través de un método y que pretende alcanzar la verdad, tal como se desprende del especializado concepto platónico[701]. Ya hemos comentado que Isócrates sitúa en un plano superior las dotes naturales, frente a una enseñanza como la platónica que pone todo su empeño en la instrucción y en el conocimiento. Y la capacidad del orador es precisamente lo que destaca aquí Sócrates, pues se refiere a su carácter (*ἦθος*) y a su superioridad por naturaleza (*κατὰ τῆς φύσεως*). Parafrasea también al propio Isócrates, al afirmar que puede llegar a ser superior y dejar en ridículo a cuantos han compuesto discursos en torno a los mismos temas, en clara alusión a Gorgias y Lisias quienes, como Isócrates, compusieron antes que él un «Discurso Olímpico», para el festival de Olimpia, en el que se destaca el ideal panhelénico[702].

---

[699] Platón, *Fedro*, 279a-b.
[700] Jaeger, W, *Paideia*, op. cit., p. 834.
[701] Isócrates parece reprochar esa actitud a los filósofos en *Contra los Sofistas*, 1-2.
[702] Isócrates, *Panegírico*, 3-4: "*Y aunque no desconozco que muchos de los que presumen de sofistas se lanzaron sobre este tema, sin embargo, por un lado tengo la esperanza de aventajarles de tal manera que parezca que nunca han dicho nada sobre ello*".

Sin embargo, no pretendo aquí exponer el pensamiento del orador[703], sino tan sólo presentar brevemente la intención de Platón al dirigirle estas palabras. En su *Antídosis* o *Sobre el cambio de fortunas*, Isócrates afirma que "*puesto que la naturaleza humana no puede adquirir una ciencia con la que podamos saber lo que hay que hacer o decir, en el resto de los saberes considero sabios a quienes son capaces de alcanzar lo mejor con sus opiniones, y filósofos a los que se dedican a unas actividades con las que rápidamente conseguirán esta inteligencia* (*φρόνησιν*)"[704]. La diferencia respecto al pensamiento platónico es más que evidente en esta obra tardía del maestro de oratoria. Frente a esta concepción, Sócrates demanda para él un impulso más divino (*ὁρμὴ θειοτέρα*) que termine por incluirlo en el ámbito filosófico. Su *φρόνησις* carece de los vínculos con el saber que caracterizan a la platónica, mientras las ideas expuestas en el *Fedro*, que basan el discurso, fundamentalmente, en el conocimiento de la verdad y el empleo de la dialéctica, parecen muy lejanas a los presupuestos isocráticos. Aunque no es un tema fundamental para la interpretación del diálogo, sí creo ver cierta ironía en la profecía, pues se insta a los dos famosos oradores a cumplir las normas del arte de escribir, aunque conociendo el proceder de ambos en los años siguientes, en los que Isócrates siguió enfrentándose a Platón y su método, proponiendo una educación que rechazaba la filosofía y pedagogía de la Academia. El retórico ha de tener una habilidad natural contra la que no puede competir ningún saber, frente al largo camino que según Platón constituye la verdadera sabiduría. Por eso la ayuda divina que Sócrates pide para Isócrates quedó probablemente en una profecía que no se cumplió[705].

LA PLEGARIA FINAL

El diálogo está a punto de acabar, pues Sócrates y Fedro han decidido marchar, habiendo dicho lo suficiente sobre el arte de la palabra y cuando el sol ha mitigado ya notablemente su fuerza. Pero, en una última alusión al lugar que tanta influencia ha tenido en el desarrollo de la conversación, a Sócrates no le parece bien marcharse de allí sin entonar una plegaria a las divinidades que habitan y gobiernan el paraje. "*Oh, Pan querido, y demás dioses de este lugar, concededme ser bello en mi interior. Y que cuanto tengo al exterior sea amigo de lo que hay dentro de mí. Ojalá considere rico al sabio, y sea el total de mi dinero lo que nadie sino el hombre moderado puede llevarse consigo o transportar. ¿Necesitamos pedir algo más Fedro? A mí lo que he suplicado me basta.*

[703] Para este propósito, véanse los capítulos que se le dedican en la obra de Jaeger: *Paideia*, op. cit., pp. 830-869 y 922-950, así como el apéndice de Ronna Burger, "Isocrates the beautiful" (*Plato´s Phaedrus. A defense of a philosophical art of writing*, op. cit., pp. 115-126).

[704] Isócrates, *Sobre el cambio de fortunas*, 271.

[705] Contra nuestra opinión, Hackforth (*Plato's Phaedrus*, op. cit., pp. 167-168) no encuentra rastro de ironía en las palabras de Sócrates, y Jaeger cree ver en los últimos años de Isócrates una alabanza al pensamiento político de Platón, magnífico aunque irrealizable (*Paideia*, op. cit., pp. 853-854), en Isócrates, *Filipo*, 12, aunque el autor de la traducción que utilizamos no ve tal elogio, puesto que además sigue calificando al filósofo como sofista (Isócrates, *Discursos* II, trad. de J. M. Guzmán Hermida, Madrid, Gredos, 1980, p. 163).

-Suplícalo también para mí, puesto que son comunes las cosas de los amigos"[706]. Sin duda, el filósofo ha querido adornar el final de su obra con estas bellas palabras, cuya importancia ha sido últimamente destacada, frente a interpretaciones como la de Hackforth, a quien se achaca frecuentemente su afirmación de que esta plegaria supone una conclusión sin importancia que apenas tiene conexión con el resto de la obra[707]. En primer lugar, se ha de destacar que este ruego está dedicado al dios Pan (Πάν), lo cual no debería sorprendernos, por ser la divinidad de los pastores y los rebaños, cuyo culto procedía de Arcadia. Su ámbito de influencia resulta especialmente relevante, por cuanto también parece estar asociado a la sexualidad y la fertilidad, temas importantes en el diálogo, y se dedicaba frecuentemente a perseguir a las Ninfas por los bosques y arroyos. Su apariencia, el modo en que era representado por los griegos, sin duda nos recordará las conocidas palabras de Alcibíades en el *Banquete*, pues su imagen era muy semejante a la de los sátiros, por sus pezuñas y patas de macho cabrío, su abundante pelo, espesa barba, e incluso cuernos en muchas representaciones. A pesar de que existen muchas y muy diversas tradiciones a propósito de su nacimiento, Platón se ha encargado ya de explicarnos que Pan, igual que las Ninfas, es experto en los discursos, al ser hijo de Hermes[708]. Sobre esto ya nos había ofrecido una explicación en su colección de etimologías del *Crátilo*, en un sugerente pasaje en el que Sócrates conversa con Hermógenes, cuyo nombre quiere decir «del linaje de Hermes», de donde este personaje cree obtener su elocuencia: "*Tú sabes que el discurso manifiesta la «totalidad» (*tò pân*) y que se mueve alrededor y no deja de hacer girar; y que es doble, verdadero y falso (...) Por consiguiente, su carácter verdadero es suave y divino y habita arriba, entre los dioses, mientras que su carácter falso habita abajo, entre la mayoría de los hombres, y es áspero y trágico (...) Por consiguiente, el que manifiesta «todo» (*pán*) y siempre hace girar sería justamente* Pàn Aipólos*, el hijo doble de Hermes, suave en sus partes superiores, y áspero y cabruno en las inferiores. Conque* Pán *es o bien la palabra o hermano de la palabra, dado que es hijo de Hermes; que nada tiene de extraño que un hermano se parezca a su hermano*"[709]. Al margen de los juegos de palabras con su aspecto de cabra (τράγος) y la tragedia (τραγῳδία), hay en este texto interesantes elementos para comprender la elección de Pan para la plegaria final del *Fedro*. El dios resulta perfecto para un ruego en pleno campo, donde la naturaleza es hermosa e influyente, cuando se ha hablado del impulso erótico y de las normas del discurso, del arte de la palabra e incluso de la interpretación. Al propio Hermes se le considera en este pasaje como padre de la palabra o del lenguaje, por lo que Pan ha de ser hermano del discurso (λόγου ἀδελφὸς) o incluso el discurso mismo (λόγος). De ahí justamente su naturaleza dual, que de nuevo nos recuerda al *Banquete*, a las importantes palabras de Pausanias a propósito de los dos Eros que se corresponden con las dos Afroditas, la Celeste y la Vulgar. Hay, así pues, dos Panes, que también se

[706] Platón, *Fedro*, 279b-c.
[707] Hackforth, R., *Plato's Phaedrus*, op. cit., pp. 168-169.
[708] Platón, *Fedro*, 263d.
[709] Platón, *Crátilo*, 408c-d.

califican de celeste y mundano, el que habita arriba y el de abajo, es decir, el divino y el humano, como las *μανίαι* de la palinodia de Sócrates. Pan es la palabra que puede usarse para la persuasión y el engaño, o para el discurso filosófico que, en compañía de la persona amada, nos permitirá remontarnos hasta el lugar supraceleste en que se encuentra lo divino. Es el discurso que puede asentarse en la apariencia y la falsedad, como el sofístico, o en la verdad, como el filosófico, el que puede emplearse para persuadir o para enseñar.

Así pues, Sócrates ha de agradecer al dios las bondades de sus discursos, pues Pan ha sido el principal causante de la inspiración del maestro. Es fácil también el juego de palabras que identifica a esta divinidad con el todo (*πᾶν*), idea que nos retrotrae, en primer lugar, a las palabras de Diotima a propósito de Eros, que es quien, según afirma, mantiene unido el todo consigo mismo formando un continuo[710], pues, al ser un daimon, se encarga de la comunicación entre hombres y dioses, de manera semejante al propio Hermes; y, por otra parte, nos hace rememorar la propia coherencia que se demanda al discurso, en el que todas las partes han de concordar entre sí y con la totalidad. No obstante, parece que Platón se sirve aquí del dios Pan por su relación con los discursos y con el entorno bucólico en que ha situado la acción.

Volviendo a la plegaria misma, hemos de fijar nuestra atención en la terminología de Platón, especialmente a propósito de la expresión «llegar a ser bello en mi interior» (*καλῷ γενέσθαι τἄνδοθεν*), quizá deliberadamente poética. En un artículo que analiza con detalle la oración socrática[711], se nos insta a reflexionar sobre los términos en cuestión, que rápidamente entendemos como «llegar a alcanzar sabiduría en la propia alma», aunque el propio Sócrates acaba de advertirnos que la aquélla es patrimonio exclusivo de los dioses, mientras a los mejores de los hombres les es propia la filosofía. Platón y su maestro, y especialmente en el *Fedro*, no hacen sino elevar a su máxima expresión la tradición griega que, a mi juicio, no se inició con ese giro hacia el hombre y la ciudad que tantas veces se ha atribuido a los sofistas y Sócrates, sino que está ya presente en los primeros poetas y filósofos, que es la mirada hacia uno mismo, el reconocimiento de lo que se es, ligada necesariamente al descubrimiento de los propios límites. Aunque Platón, con su teoría de la reminiscencia y la mirada interior ha abierto el camino para especulaciones que perdurarán durante siglos y que encontrarán su máximo esplendor en autores como Agustín de Hipona o Descartes, en cuyas filosofías la introspección ocupa un lugar destacado. La herencia del filósofo griego, sin embargo, le permite vincular la búsqueda interior con la relación con otros individuos, pues el método dialéctico y dialógico característico de Platón requiere que el autoconocimiento se alcance gracias al otro y a través de él.

Pero es cierto que cabe dudar de la identificación de la belleza con la sabiduría en este contexto, si tenemos en cuenta que lo bello, en este diálogo, genera la impresión y emoción que nos permite sentir el impulso erótico y ascender al recobrar las alas del alma; y también si relacionamos la plegaria con las palabras de Alcibíades cuando

---

[710] Platón, *Banquete*, 202e.
[711] Rosenmeyer, T. G., “Plato’s prayer to Pan”, en *Hermes*, 90, 1962, pp. 39-40.

afirma que Sócrates es como esas estatuillas de silenos, feas por fuera, pero que esconden en su interior imágenes de los dioses. Para el joven militar ateniense, no obstante, la belleza socrática reside en su capacidad para hipnotizar y cautivar con sus palabras como lo hacen los flautistas y las sirenas, hechizando a quien los escucha[712]. Sin embargo, y aunque tampoco se hace mención explícita de la sabiduría en esos pasajes, Sócrates no ha cedido a las peticiones de su joven amigo, puesto que lo único que le ofrece es su belleza exterior, su imponente físico, su fama y sus riquezas, a cambio de disfrutar de la belleza interior que ha destacado en el propio Sócrates: "*Querido Alcibiades, parece que realmente no eres un tonto, si efectivamente es verdad lo que dices de mí y hay en mí un poder por el cual tú podrías llegar a ser mejor. En tal caso, debes estar viendo en mí, supongo, una belleza irresistible y muy diferente a tu buen aspecto físico. Ahora bien, si intentas, al verla, compartirla conmigo y cambiar belleza por belleza, no en poco piensas aventajarme, pues pretendes adquirir lo que es verdaderamente bello a cambio de lo que lo es sólo en apariencia, y de hecho te propones intercambiar «oro por bronce»*"[713]. En la plegaria, Sócrates ha pedido a Pan y a los dioses del lugar que le permitan considerar rico al sabio, pues para él no hay mayor riqueza ni mejor oro que el que el individuo puede llevar consigo, es decir, lo que ha conseguido almacenar en su propia alma. No quiere otro oro[714] (*χρυσός*) que el que puede transportar, el que se halla ligado al alma e inscrito en ella, dejando ahora claro que no hay mercancía más valiosa que el conocimiento adquirido, guardado y del que se puede cuidar y disponer en cualquier momento y situación. Es aquello de mayor valor con lo que el escritor puede defender su obra, lo que le otorga su condición de poeta, logógrafo o filósofo, y que exhibe en la conversación viva, en el intercambio de preguntas y respuestas.

Hemos encontrado la oposición entre lo interior y lo exterior en dos ocasiones a lo largo del diálogo. En la primera, indagando la inmortalidad del alma, distinguía las cosas a las que les llega el movimiento desde fuera y las que, como el alma, lo producen desde dentro, pues precisamente esa automoción es lo que garantiza su inmortalidad. El otro pasaje, como acabamos de ver, opone la exterioridad de la escritura a la interioridad de lo que hay grabado en el alma, aquello de lo cual el individuo puede disponer siempre para defender a los escritos de su orfandad. En todos estos textos se destaca, sin duda, la superioridad de lo interior frente a lo exterior, pero es interesante hacer notar que Sócrates ruega a los dioses que le concedan armonizar su belleza y su oro interior con lo externo, palabras en las que quizá no sólo debamos ver una alusión al alma y al cuerpo, teniendo en cuenta el mito que se acaba de narrar: "*La verdadera convicción de Platón, como confiesa en el último mensaje a Lisias, es que la escritura puede estar en consonancia con la verdad oral; que las cosas externas pueden estar en consonancia con el bello tesoro interior; y que incluso el modesto tesoro merece ser extendido y*

---

712 Véase, Platón, *Banquete*, 212d-227c. Mi parecer sobre el discurso de Alcibíades puede verse en: García Peña, I., "El *Banquete*: de la visión abstracta de Eros a la historia de amor de Alcibíades", op. cit.
713 Platón, *Banquete*, 218d-e.
714 Sobre este asunto puede verse: Gaiser, K., *L'oro della sapienza*, Milán, Vita e pensiero, 1992.

distribuido entre todos los hombres razonables"[715]. Dos cosas son destacables en este punto: en primer lugar, Sócrates no quiere más cantidad de oro que la que el hombre prudente puede llevar consigo (*τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος εἴη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σώφρων*). Y es que el prudente es el que conoce los límites, tanto los propios como los de sus conocimientos, los de ese tesoro que, entregado a un soporte como el que le presta la escritura, no puede defenderse sin la presencia de su padre, de acuerdo con lo que Platón acaba de exponer con tanta genialidad. En segundo lugar, el vínculo entre lo interior y lo exterior no se define esta vez recurriendo a la fraternidad, sino a la amistad (*φιλία*). Por eso, en este hermoso final del diálogo, Fedro, que ha pasado de admirar a Lisias y la oratoria a descubrir las bondades de la locura erótica y del método filosófico que sitúan al hombre en la senda de la verdad y lo inteligible, pide para sí lo mismo que su querido Sócrates, pues las cosas de los amigos son comunes (*κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων*).

[715] Rosenmeyer, T. G., "Plato's prayer to Pan", op. cit., p. 44.

CONCLUSIÓN

La elección del *Fedro* como texto desde el cual realizar nuestra interpretación de la filosofía platónica responde a criterios que serán evidentes a la luz de todo lo que ya se ha expuesto, pues este diálogo plantea de manera brillante algunas de las más importantes y aún discutidas cuestiones tanto platónicas como filosóficas en general. El lugar que los mitos pueden ocupar en la reflexión y el pensamiento, así como todos aquellos elementos no estrictamente racionales, constituye un problema que aparece implícitamente planteado en esta obra, donde lo mítico, lo sensible e incluso lo afectivo ocupan una parte muy importante de la escena y la discusión. Y así, la inmortalidad del alma y su capacidad de rememorar, en la que finalmente parece consistir el conocimiento, así como la propia teoría de las Ideas o el método dialéctico exclusivo de nuestra capacidad racional, se conjugan de manera magistral con muy diferentes y sugestivas imágenes, con una teoría de la inspiración que nubla precisamente el raciocinio, con una indagación en torno a la retórica y la persuasión de un oyente o un lector, con recomendaciones acerca del mejor modo de vida que le es posible a un ser humano estrechamente vinculadas a la consideración de las relaciones interpersonales y sus beneficios y perjuicios a nivel cognoscitivo y afectivo. Todo esto contribuye a generar el que quizá sea el más complejo de los diálogos platónicos, en el cual los diferentes problemas filosóficos se insertan en una acción dramática genialmente trazada, convirtiéndose, en mi opinión, en la más interesante de cuantas obras redactó Platón, aunque quizá también la de más difícil interpretación. A ello contribuye notablemente la parte final del diálogo, donde el filósofo nos obliga a reflexionar acerca del conocimiento mismo y de su transmisión, ofreciéndonos un texto inmortal que nos insta a indagar la naturaleza misma de los propios textos y, sobre todo y ante todo, la del alma a la que se dirigen, la que reflexiona y se ve afectada por ellos, la que puede persuadir y ser persuadida, la que discute y recuerda y la que, a través de sus distintos elementos, capacidades o funciones, desea y dirige ese todo al que llamamos ser vivo.

A lo largo del trabajo se ha intentado, a la vez que se comentaban e interpretaban muchos y muy variados pasajes de la obra platónica, huir de las etiquetas y los reduccionismos tan frecuentes en todo lector de la misma. Esto, no obstante, parece en cierto modo inevitable, pues incluso un intento de destacar la complejidad del pensamiento de Platón parece adolecer del mismo defecto, por lo que ninguna monografía de cuantas hay o habrá puede resultar tan esclarecedora como una lectura de los propios textos del filósofo ateniense. Es cierto que, en el intento de escapar del dogmatismo y de la interpretación de nuestro autor como un pensador «sistemático», se me podría acusar de hacer de Platón un escéptico como los que surgieron en la propia Academia años después, anulando así también parte de la riqueza de sus reflexiones. Sin embargo, mi propósito ha sido el de exponer algunos de los muchos aspectos, métodos y temas de la filosofía platónica, haciendo especial hincapié en aquellos que, según entiendo, han sido generalmente más descuidados por la historiografía, como son, entre otros, ese carácter escéptico de los textos del autor, entendiendo por tal aquel que

impulsa, no al silencio, sino a la revisión y la reflexión de sus principales postulados, junto a la consideración de lo sensible, lo temporal, del movimiento y lo afectivo, de las acciones y pasiones del alma, intentando no descuidar los elementos estrictamente racionales de los que ningún filósofo puede prescindir, destacando cuanto se refiere a los mitos, a Eros y a la escritura.

La valoración del mito ha de comprenderse a tenor de la distinción entre los antiguos mitos poéticos y los mitos platónicos dotados de un importante carácter filosófico. Por lo que hemos visto, gran parte de las narraciones mitológicas introducidas por Platón en sus primeros escritos poseen un carácter ciertamente persuasivo, en la medida en que pretenden reforzar ideas y argumentaciones sobre las que versan las diferentes conversaciones, y que, de acuerdo con la naturaleza escéptica de Sócrates y aporética de muchos diálogos, no han logrado establecerse definitivamente ni convencer a los interlocutores. Por eso, a pesar de los innumerables mitos que encontramos en la obra de Platón, el lector e intérprete se ve siempre tentado a considerarlos como un recurso casi desesperado, como un elemento inferior al que se acude cuando la argumentación ha fallado. Más aún cuando se recuerda el tono del filósofo en la *República*, censurando las imágenes de Homero y Hesíodo en las que estos eminentes poetas presentan a los dioses cometiendo acciones indignas para los propios hombres, y tanto más para la bondad que Platón considera inherente a lo divino. Así, el libro X de la obra capital de nuestro filósofo parece constituir su crítica más airada y definitiva, la condena y expulsión de Homero que en tantos análisis de la filosofía platónica se nos presenta.

Pero, salvo quien haya acudido a la propia fuente, a la lectura de ese libro X, en muy pocos lugares encontraremos alusiones al texto con el que Platón culmina su obra, a saber, el mito de Er, introducido a continuación de la supuesta condena del mito y la poesía. Las antiguas narraciones, aun cuando desde un punto de vista estético resultan placenteras y hasta embriagadoras, presentan ejemplos que no convienen a los niños ni a quienes hayan de ser educados con vistas a la armonía en que ha de consistir la justicia de la polis. Platón, ya lo hemos dicho, tiene aquí parte de conservador y parte de revolucionario, dado que su propuesta educativa desea conservar el esquema general de la paideia griega, de acuerdo con lo que se entendía por música y gimnasia, en la primera de las cuales pueden incluirse mitos cuya significación ética pase por el filtro de lo racional, es decir, aquellos de los cuales pueda extraerse una significación que la razón, o los gobernantes, estime conveniente para la virtud personal y la excelencia profesional, que constituyen los pilares más básicos en los que debe asentarse la ciudad justa. Sin embargo, aunque la estructura clásica de la educación se considera apropiada, lo que el filósofo rechaza es precisamente el contenido de la misma, frente a la cual se sitúa Platón como reformador, acuciado por la necesidad de una época en la que los gobernantes están corrompidos y la sociedad al borde del abismo. Por ello, se ha de acudir a la raíz del problema, a la erradicación de los elementos egoístas, vengativos y despóticos que se incluyen en el ideal de virtud que gobierna la vida de los griegos. Frente a él, Platón apostará por una especialización y una división del trabajo en la cual

cada individuo realizará el cometido para el que naturalmente está mejor capacitado, que constituye la segunda fase de un proceso que se inicia con la educación de los jóvenes según sus ideas de la justicia y el bien en las que el beneficio del individuo no es incompatible con el de los demás y el de la sociedad en su conjunto, puesto que la felicidad consiste en la salud del alma ordenada que huye del ansia desmesurada de placeres u honores, aunque permitiéndolos en su justa medida.

Todo esto puede comprobarse en el seno de la propia *República*, aunque el lugar de los mitos en la filosofía platónica debe esclarecerse atendiendo a los de los diálogos posteriores entre los cuales, obviamente, destaca el *Fedro*. A partir de esta obra, como hemos dicho, y después de los pasajes de *Fedón*, *Banquete* y *República*, que parecen constituir la cima del racionalismo platónico, que busca el establecimiento de los fines de la vida humana y los medios que se han de emplear para cumplirlos, pretendiendo así alcanzar una felicidad estable y casi divina, la atención de los diálogos se centra en aspectos que hasta entonces habían sido descuidados a favor de las investigaciones en torno a lo inmutable y eterno. Del ascetismo y la lúcida sobriedad de muchos de los mitos anteriores pasamos al colorido y la vitalidad del *Fedro*, en el que lo sensible, aunque desde la perspectiva de su inestabilidad e inferioridad respecto a lo inteligible, recupera gran parte del protagonismo en la acción y la discusión de las obras del filósofo, intentando conciliar y reducir el abismo que se ha abierto entre estas dos regiones de lo real, de las cuales el ser humano participa.

Por lo que respecta estrictamente a los mitos, se ha de advertir la importancia que adquieren en los diálogos de la última época, en los que la conversación deja paulatinamente paso a extensas intervenciones y largos mitos, que están muy lejos de haber sido condenados o rechazados. Muy al contrario, tanto lo inaccesible de algunos asuntos fundamentales para la existencia humana, así como la imperfección de nuestras facultades cognoscitivas parecen conducir a Platón inexorablemente al empleo de creativas imágenes mediante las cuales se expone aquello que no puede ser dicho de otra manera.

Aunque puede presentarse alguna excepción, es curioso comprobar cómo los mitos escatológicos en los que se pretende mostrar el destino del alma dejan paso a narraciones sobre el origen, sobre un pasado remoto que, en definitiva, es tan inaccesible al estricto razonamiento como el lejano futuro. En los primeros, la descripción mítica de lo que acontecerá al alma en su existencia ultraterrena constituye un estímulo para orientar al individuo hacia la virtud, mostrando los castigos y recompensas que se siguen de determinados comportamientos, a pesar de que en *Gorgias* y *República* se ha reconocido que el individuo justo ha de guiarse por la Justicia en sí misma, con independencia de premios o sanciones. Sin embargo, el origen del universo y de la propia alma humana parecen cobrar protagonismo con el paso del tiempo, en la medida en que resulta del mismo modo intelectualmente inaccesible, por lo que los elementos míticos se vuelven también fundamentales en teorías como la reminiscencia y la inmortalidad y, en definitiva, en toda la epistemología platónica, convirtiendo así al mito en compañero inseparable del logos.

Creo que no es demasiado aventurado afirmar que es precisamente el alma humana, la *ψυχή*, la piedra angular de la filosofía platónica en su conjunto, pues es, siguiendo aquí nociones aristotélicas, nuestra forma, lo que nos hace ser lo que somos. Es nuestro principio de vida, lo más elevado de nuestro ser por cuanto nos vincula con lo inmutable y divino, el receptáculo de nuestros conocimientos, pasiones y deseos. Pero, al mismo tiempo, la vida y el movimiento son sus características esenciales, al igual que lo son para la región sensible. Como dijimos más arriba, la particular naturaleza del alma humana, el objeto más digno de investigación, como ya apuntara Sócrates y muchos de los filósofos presocráticos, aquello que debemos cuidar por encima de todas las cosas, es quizá lo más difícilmente cognoscible, a pesar de lo cual no puede haber filosofía al margen de tal investigación. Por eso Platón no se rinde ante la aporía, no se rinde ante la débil condición humana, sino que busca aproximarse a lo divino por medio de los diferentes recursos que ofrecen el pensamiento y la imaginación. Y, del mismo modo que en el *Banquete* conocimos una vía de acceso a lo inteligible paralela a la de la *República*, pero sirviéndose de estímulos y afecciones no mencionados en su obra capital, el mito no se considerará inferior ni superior a las propias disquisiciones estrictamente filosóficas y argumentativas, sino que proporciona un recurso de diferentes características para aproximarse al conocimiento de la naturaleza humana y de los fines que ha de perseguir para estar sana y feliz. También, de la misma manera que los versos épicos se crearon con un fin mnemotécnico y su belleza es más un añadido que algo estrictamente esencial, los ornamentos y hermosas imágenes que llenan algunas de las más brillantes páginas platónicas, aquellas en las que este genial autor nos ofrece muy diversos mitos, son tan sólo accidentales en comparación con el contenido, con la moraleja que extraemos de los mismos y con su capacidad de hacer presente, aunque sea de modo imperfecto, aquello que de otro modo resulta inaccesible. Platón no rechaza los mitos ni les asigna el lugar destinado a los razonamientos precisos del *λογιστικόν*, sino que los aprecia por su especial potencial para hacer presente lo ausente, de manera análoga a esa mirada a través de un cristal borroso o empañado, que en ocasiones nos permite dilucidar lo que se encuentra al otro lado, aunque no podamos verlo ni comprenderlo tan bien como si estuviéramos ante él. Tal como el propio autor lo expresa en una de sus más conocidas comparaciones, el mito es para él lo que el círculo dibujado es para el matemático, una herramienta, una imagen sensible que permite discurrir acerca de algo que no es él mismo, que está más allá, pero a lo cual representa, algo que ofrece la apariencia de otra cosa. Esto, podríamos pensar, suele ser censurado por Platón, pues lo estable e inteligible es siempre la meta de su pensar y proceder. Sin embargo, hemos de entender que, aunque lo sensible es ciertamente un oscurecimiento de lo real en cierto sentido, como el cuerpo nubla el alma y le hace olvidar lo que un día contempló, la misma expresión de *σῶμα σῆμα* permite una interpretación que concuerda con mucho de lo afirmado en los diálogos fundamentales de Platón a propósito del conocimiento: lo sensible es *σῆμα*, es un signo, un símbolo, y por lo tanto alude a algo que está más allá de sí mismo. Lo terrible del prisionero de la caverna no es su encierro, sino su ignorancia, el hecho de

pensar que la sombra es lo verdaderamente real sin ser capaz de descubrir que no es sino una imagen o reflejo de un objeto que desconoce, pero que puede vislumbrar gracias a esa figura que, al mismo tiempo, oscurece la realidad de la que procede.

Por lo tanto, la diferencia entre los mitos clásicos y los estrictamente platónicos es evidente, pues los primeros no pretenden aludir a nada que esté más allá de sí mismos, por más que de los ejemplos que vemos en acción podamos también extraer una valiosa moraleja, o al menos unas pautas para la praxis. Para Platón, en cambio, lo importante de la imagen es aquello de lo cual es un reflejo, aquello que, de manera un tanto confusa, representa. Aunque, tal como también hemos visto, deben distinguirse las alegorías con las cuales se quiere repetir o aclarar una argumentación, de aquellos que dicen tan sólo lo que quieren decir, sin posibilidad de ser traducidos a otro lenguaje abstracto o conceptual. En los primeros diálogos, y también en los mitos escatológicos de *Gorgias*, *Fedón* y *República*, se destaca la función persuasiva del mito, que en este sentido viene a ser un complemento del logos, de una discusión previa que, por su dificultad, requiere un refuerzo que se ofrece en forma de relatos e imágenes. Sin embargo, como ocurre de manera paradigmática en el *Fedro*, así como en la narración del *Timeo*, los mitos no constituyen alegoría alguna, puesto que no se pueden transcribir al lenguaje propio de la estricta razón. Pero además, tampoco complementan razonamientos, argumentos ni discusiones anteriores, puesto que los mitos constituyen el propio argumento, haciendo así evidente que el componente mítico es fundamental en la especulación platónica.

Por otra parte, el tratamiento de la presencia del mito en la filosofía de Platón, que pretendía mostrar el decisivo rol que desempeña en la misma, resultó necesario por el constante empleo de las imágenes míticas en el *Fedro* y la diferente actitud socrática ante las mismas. Y es que, más allá de la mencionada y evidente diferencia de perspectiva respecto al análisis que aparece en la *República*, el diálogo a orillas del Iliso parece presentar una serie de características poco habituales hasta la fecha en las obras de Platón. Lo mítico está fundido con la imponente presencia de lo sensible, de un entorno embriagador en el que habita la divinidad y por los placeres puros de los que necesariamente gozan quienes allí se encuentran. En esta ocasión, y esto es importante, el filósofo no se contenta con una vaga contextualización que dirija la atención del lector al contenido de la conversación, sino que se recrea en la descripción de un lugar en el que pueden descubrirse las huellas de la Belleza, de algo casi desconocido hasta entonces para Sócrates, pero cuya influencia habrá de padecer, como se comprobará en sus inspirados discursos. En la viva y sensual recreación del lugar se deja entrever ya un cierto cambio en los intereses platónicos, una vez que ha establecido en los diálogos inmediatamente anteriores la existencia de objetos inteligibles cuyo conocimiento ha de perseguir incansablemente el filósofo. La teoría de las Ideas constituirá hasta el último diálogo el ineludible punto de referencia de la epistemología, la ontología y la ética platónicas, a pesar de lo cual es más que probable el hecho de que el propio autor, como se comprueba de manera paradigmática en el *Parménides*, encontraba dificultades en su propia doctrina, especialmente por lo que respecta a la relación entre lo sensible y lo

inteligible, entre los cuales se ha abierto un abismo en el que parece habitar el ser humano. Por eso, como decimos, a pesar de que Sócrates estima la conversación y el cuidado e investigación del alma como camino preferente hacia el conocimiento, el propio Platón desea sustituir la perspectiva desde la cual considera lo sensible, que no es ya tanto una cárcel en la que se halla preso sino también el lugar en el que resplandece la belleza inteligible, capaz de presentar una apariencia amable tras la cual descubrir el camino hacia la suprema realidad. El filósofo se detiene en la descripción del paseo de los protagonistas, señalando lo placentero que resulta para los sentidos el tacto del agua, la fragancia de la brisa, la hermosura del paisaje y el canto de las cigarras. La divinidad, según parece, también habita el lugar, lo cual contribuirá decisivamente al tono poético que empleará Sócrates en sus discursos, después de aceptar las creencias populares y los mitos que hacen referencia a lo ocurrido a la orilla del río donde se encuentra, ya que ahora no se trata de la educación de los jóvenes sino que tiene asuntos más importantes de los que ocuparse, especialmente el conocimiento de sí mismo, del alma humana, tal como mostrará en sus posteriores palabras.

Este interés platónico por lo sensible y por el movimiento y el cambio que le es inherente nos ofrece otra muestra del estrecho vínculo que une al *Fedro* con diálogos tardíos, como el *Teeteto* o el *Sofista*, de la misma manera que las referencias al placer parecen acercar nuestro diálogo a las importantes consideraciones del *Filebo*, mucho más que a la perspectiva desde la cual se analizó en *Gorgias* y *Fedón*, ofreciendo una muestra más de la complejidad y variedad de argumentos y perspectivas que caracterizan el conjunto de los diálogos platónicos.

Sin embargo, la influencia decisiva del entorno y lo sensible aparecen como algo accidental en la medida en que Sócrates ha salido de los muros que encierran la ciudad con el propósito de escuchar y discutir el discurso que Fedro lleva consigo. Y será precisamente la composición sobria y prosaica de Lisias lo que paralice ese ambiente inspirado y extático en el que se encuentran los protagonistas. El entusiasta interlocutor de Sócrates lee un discurso admirable por su vocabulario, pero enteramente defectuoso en cuanto a estructura y contenido. Sus palabras defienden una tesis que plantea las relaciones interpersonales en términos de utilidad, en la que la moderación desempeña el papel fundamental, calmando la pasión que nubla el raciocinio impidiendo analizar con frialdad lo que ha de hacerse en aras del beneficio propio. Eros aparece así como un tirano que esclaviza al hombre impidiendo su buen razonar, que enloquece al enamorado llevándole a realizar acciones vergonzosas de las cuales habrá de arrepentirse cuando cese su deseo, dañando del mismo modo a su amado, pues su locura le conduce a alejarlo de toda compañía a causa de los miedos generados por Eros. El amor es exceso, transgresión de los límites sociales y naturales que impide la verdadera amistad, posible tan sólo para los no enamorados, razón por la que la recomendación general del discurso es la de conceder los favores sexuales a quien no está enamorado, pues sólo quien emplee correctamente su raciocinio, quien se encuentre libre de esa enfermedad que es el amor, podrá reportar algún beneficio.

En otro orden de cosas, habrá observado el lector que me aparto deliberadamente de las interpretaciones sistemáticas de la filosofía de Platón pues su metodología, que en otros asuntos obtiene necesariamente excelentes resultados desfigura, según lo entiendo, tanto el contenido como, sobre todo, el espíritu característico de Platón, que considero uno de los aspectos fundamentales de su obra y su pensamiento, y probablemente el más útil e imperecedero de cuantos aparecen en ella. Una de las virtudes siempre destacadas en el filósofo es precisamente su capacidad para convertirse en el mayor de sus críticos, quien presenta algunos de los reproches más importantes a sus propios planteamientos, comparables tan sólo con las duras objeciones aristotélicas, especialmente a propósito de la teoría de las Ideas. Y es que el concepto de sistema, que pretende enlazar todos los elementos del pensamiento del autor de manera que ninguno quede aislado o sea independiente de los demás, y que resultaría especialmente apropiado si se aceptasen las teorías de la Escuela de Tubinga a propósito de las doctrinas no escritas, que enlaza con lo escrito elementos de los cuales tan sólo tenemos vagas noticias, parece mutilar y desvirtuar lo que, a mi juicio, constituye la riqueza de la filosofía de Platón. Por eso, de acuerdo con muchos importantes intérpretes del pensador ateniense, considero mucho más coherente con los diálogos y con el método platónico heredado claramente de Sócrates, una visión evolutiva de su filosofía la cual, aun cuando corre el riesgo de contraponer pensamientos de un mismo autor, resulta apropiada para un filósofo al que consideramos eminentemente escéptico, en el sentido etimológico de la palabra, es decir, como buscador incansable de la verdad que nunca se ha de considerar alcanzada pues, como afirma tantas veces el propio Platón por boca de Sócrates, es sólo propio de dioses y de necios, pero nunca del verdadero filósofo, que entiende su *φιλία* por la *σοφία* como una puesta en camino, o más bien como el propio camino sobre el que se avanza, pero que nunca concluye.

Por otra parte, la evolución parece un elemento necesario en un autor que, al margen ya del método socrático, dedicó casi cincuenta años de su vida a la producción literaria y cuarenta a la enseñanza en su Academia. Además, atendiendo estrictamente a lo que encontramos en los diálogos, parece complicado defender la tesis de que no existe un cambio en la concepción platónica del alma humana, de la dialéctica o de la propia teoría de las Ideas, cuya gestación y desarrollo constituye un producto de la madurez y vejez del autor. Con esto no pretendo oponerme a nada que tenga que ver con el concepto de sistema en sí mismo, sino a determinadas interpretaciones y explicaciones de los textos platónicos que se desvinculan de la consideración del momento en que el filósofo redactó un determinado diálogo, haciendo de cualquier pasaje la versión definitiva del pensamiento del autor al respecto. En este sentido, he intentado relacionar con frecuencia lo afirmado en el *Fedro* con lo expuesto en obras tanto anteriores como posteriores, así como exponer el contenido de este diálogo entendiendo que, en muchos aspectos, lo dicho supone un cambio respecto a posturas anteriores, o bien un comienzo o un anticipo de lo que en diálogos posteriores se explicará, desarrollará o incluso descartará, a pesar de que considero el *Fedro* como una

de las obras fundamentales de Platón, pues marca la transición hacia sus últimas obras y establece algunos elementos que mantendrá hasta sus últimos días.

Más en concreto, como se dijo al inicio, mi propósito ha sido el de ofrecer una exposición del diálogo ateniéndome a esa perspectiva cronológica, intentando, en la medida de mis posibilidades, no desvirtuar la riqueza y complejidad de una de las filosofías más variadas y profundas de cuantas se conservan. Ya me he referido también a la, a mi juicio, desafortunada tarea de etiquetar un diálogo mediante un subtítulo intentando simplificar y sintetizar su contenido ofreciendo lo que se interpreta como asunto central de la obra, propósitos cuya utilidad pedagógica no niego, pero que resultan inconvenientes a quien haya de profundizar en la filosofía platónica. Y mucho de lo que escribo lo hago pensando en interpretaciones que hacen del *Fedón*, que por otra parte es una de las obras más importantes de Platón, la cima de sus pensamientos en torno al alma, el cuerpo y la teoría de las Ideas cuando, en realidad, constituye casi la primera palabra del filósofo al respecto. En muchos sentidos, el *Fedro* resulta ser un diálogo opuesto a aquél, marcando un camino diferente que habrá de ser continuado en sus últimos trabajos, por más que, obviamente, existan muchos elementos comunes y nunca rechazados, como la superioridad y preeminencia del alma respecto al cuerpo, la inmortalidad de aquélla y la necesidad de la existencia de objetos inmutables e inteligibles. Sin embargo, considero un error tan grave como frecuente el establecimiento de la antropología del *Fedón*, así como la ética a la que va unida, como punto final y definitivo de la especulación platónica, por más que no pretendo negar aquí la importancia de esta inmortal obra. No obstante, y siguiendo la genial interpretación de Martha Nussbaum, el texto nos permite relacionar lo dicho en el primero de los discursos socráticos con las doctrinas del *Fedón* por lo que respecta a cuerpo y alma, que se postulan como principios antitéticos que, por otra parte, configuran la existencia humana. En ambos lugares, como se ha comprobado, lo corporal se vincula al deseo, que es precisamente la especie a la que parece pertenecer Eros, según la primera intervención de Sócrates, quien claramente compite con Lisias como orador que defiende una tesis previamente propuesta. Así, el cuerpo aparece como fuente de todas las perturbaciones que afectan al alma y que resultan ser enteramente perjudiciales para la función intelectual, la única que se le asigna más allá de su significado primigenio e inamovible que la postula como principio de vida. El filósofo ha de aprender a vivir desligado de todo lo corporal, de los deseos, placeres y dolores, intentando asemejarse al alma que tras la muerte se ha desvinculado de todo lo sensible. En el discurso del *Fedro*, por su parte, Sócrates contrapone los dos principios capaces de guiar la conducta humana, a saber, su modo de pensar o su apetito innato de placeres, llevando el uno a la moderación y el otro al exceso y la intemperancia. Y así, el amor se vincula a la *ὕβρις*, que tradicionalmente es considerada por los griegos como una de las faltas más graves al constituir el polo opuesto a la llamada a la moderación del oráculo de Delfos y el reconocimiento de los límites puramente humanos que no han de traspasarse. Por lo tanto, la recomendación general de Sócrates, como la de Lisias, e incluso en clara semejanza con lo dicho por Diotima en el *Banquete*, consiste en

refrenar la pasión, que no conoce límites, y llevar un comportamiento moderado cuya guía será eminentemente intelectual. Eros se sitúa al mismo nivel que la gula o el ansia desmesurada de bebida y su oposición al liderazgo de la razón y la moderación es descrita en términos casi bélicos, pues se trata de dos principios y modos de acción claramente incompatibles. Aquél pertenece, por lo tanto, al ámbito de lo irracional, de cuanto se opone a la recta conducta del buen ciudadano; es un tirano, y en cuanto tal, puede asemejarse al lobo que desea al cordero con intención de saciarse y no de procurarle ningún beneficio, razón por la que se ha de huir tanto del amante como del enamoramiento con la mayor vehemencia posible.

La conclusión que el lector extrae de las dos primeras intervenciones, más allá de cuanto tenga que ver con las incorrecciones formales de Lisias y las intenciones de los oradores griegos tantas veces censuradas por Platón, es que el filósofo ha de huir de Eros como de un tirano poderoso que amenaza su progreso intelectual y su vida social. Aceptar un amante resulta perjudicial, pero aún peor parece someter el intelecto a la tiranía de un cuerpo y sus deseos, que probablemente nos conducirán a la desgracia entre los hombres y a perder el favor de los dioses debido a la desmesura. Como hemos dicho, encontramos múltiples semejanzas entre las recomendaciones éticas y el retrato de la naturaleza humana de estos discursos y lo afirmado en múltiples pasajes de la obra platónica anterior al *Fedro*. Y una de las mejores pruebas de que el propio Platón se mostraba insatisfecho con algunos de sus planteamientos lo encontramos en la retractación socrática, tanto en el discurso mismo como en el pasaje en que el «daimon» muestra al maestro el pecado cometido y la necesidad de purificarse del mismo. Lo que en el *Parménides* se expresa mediante estrictos argumentos, aparece aquí recubierto de la ficción dramática en que con tanta habilidad Platón ha situado la escena. Sócrates descubre su tapada cabeza, se equipara a Estesícoro, quien compuso una palinodia por su impiedad, y escucha una vez más la prescripción de su daimon, con todo lo cual se puso de manifiesto que Platón no está conforme con lo afirmado en los primeros discursos que, como ya hemos dicho, guardan múltiples semejanzas con doctrinas de diálogos anteriores, especialmente *Gorgias*, *Fedón* e incluso *Banquete*. Por eso afirmará que Eros es un dios y, en consecuencia, ha de ser fuente de beneficios y no de los males que hasta ahora se le han achacado, pues resulta ser el causante de una de las cuatro formas de locura divina que aquí se mencionan, opuestas en este sentido a la locura estrictamente humana, que nubla el juicio y ha de considerarse una simple enfermedad.

Probablemente, tal como hemos intentado señalar, la parte más importante de cuantas componen el *Fedro* sea el inicio de la palinodia, donde Sócrates se ve obligado a ofrecer un relato que permita esclarecer la naturaleza del alma, ya que no sólo se ha de definir la propia locura erótica, sino también la del peculiar objeto al que afecta. Hasta este diálogo, el alma había sido considerada como fuente de vida y, sobre todo, como ese *νοῦς* capaz de obtener conocimientos precisos y de alcanzar la visión de los objetos inteligibles, razón por la que necesariamente debía destacarse el vínculo del alma con lo divino, pues además sólo ella podía sobrevivir a la destrucción del cuerpo, como se muestra de manera magistral en el *Fedón*. No obstante, lo decisivo radica en que, en el

Fedro, Platón parece sentir la necesidad de reestructurar su concepción de la naturaleza humana, que por otra parte ya se ha anticipado en la *República*, aunque el tema allí tratado no permitió una indagación demasiado extensa a este respecto. Quizá el lector de Platón podría esperar una descripción del alma que resaltase su vínculo con lo divino y con las cualidades que le son propias y, sin embargo, se encuentra con un relato en el que se la define por el movimiento, por ese cambio que hace del mundo sensible un lugar aparente e inestable, que nace y perece, que es y deja de ser constantemente, a diferencia de la deseada y admirada estabilidad e inmutabilidad de las Formas, que hace de ellas objetos perfectos y eternos. La vida, por el contrario, es esencialmente movimiento, por lo que nunca cesa de moverse, pues al ser el alma misma principio de locomoción y automóvil, nunca dejará de vivir. Tal es la importancia del movimiento para el alma humana que Platón, incapacitado ahora para continuar con argumentos estrictamente racionales, recurrirá a la imagen de un carro gobernado por un auriga y tirado por dos caballos, que además simbolizan los tres elementos o fuerzas del alma descritos en la *República*. Según parece, también los dioses tienen alma pero, de acuerdo con la bondad que les es inherente, sus caballos son de buena naturaleza y no perturban la dirección del auriga. Los hombres, por su parte, poseen una naturaleza intermedia, mezclada y contaminada, lo cual convierte nuestras acciones en una tarea complicada.

Y aquí está la clave de nuestra interpretación del *Fedro* y la filosofía platónica, ya que el giro que se observa en algunos planteamientos responde a la intención platónica de volver a tratar algunas cuestiones desde una perspectiva diferente, centrando su atención en elementos que hasta ahora habían sido descuidados o concebidos de manera incompleta. No creo que existan suficientes datos como para achacar este cambio de actitud a una experiencia personal de Platón, relacionada por Martha Nussbaum con Dion de Siracusa, con quien le unía un vínculo muy estrecho tal como se puede comprobar en las *Cartas*. Sin embargo, hemos intentando dar razón de los nuevos planteamientos platónicos desde el seno de los propios diálogos. Hemos repetido en varias ocasiones que, según lo entendemos, Platón busca escapar de la inestabilidad del mundo sensible, proponiendo para el filósofo un conocimiento, y un comportamiento unido al mismo, capaz de garantizar una felicidad duradera e independiente de las ataduras del destino, tal como se exponen en la tragedia, y de las propias limitaciones del individuo, que parecen venir impuestas por su naturaleza corporal. Con ello, se alcanza en el *Fedón* una concepción de la filosofía como preparación para la muerte, instando al individuo a rechazar todo cuanto suponga cambio e inestabilidad, todo placer, por su vínculo esencial con el dolor, y todo deseo no estrictamente racional, en la medida en que perturbaría la función cognoscitiva del alma. No obstante, el filósofo ha planteado en aquel diálogo su primera formulación explícita de la teoría de las Formas, así como de la relación de éstas con lo sensible, y ambas doctrinas habrán de ser severamente revisadas y replanteadas, como se aprecia tanto en la *República* como en el *Fedro*. Aquí, sin embargo, no hemos centrado nuestro interés en las nuevas formulaciones de la ontología platónica, sometida a crítica en el

difícil *Parménides* y modificada sustancialmente en algunos de los últimos diálogos, entre los que sin duda destaca el *Sofista* y su teoría de la *κοινωνία τῶν γενῶν*, según la cual existen ciertos géneros supremos, así como la posibilidad de que determinadas Formas participen de otras.

Pero hemos dedicado la mayor parte de nuestra atención a la relación entre lo sensible y lo inteligible, en la medida en que existe un nexo capaz de vincular estas dos regiones y de reducir el abismo que en algunos diálogos se ha abierto entre ambas, como es el alma humana. A mi juicio, siendo la *ψυχή* aquello en torno a lo cual gira la filosofía platónica en su práctica totalidad, lo más decisivo del *Fedro* y de los diálogos posteriores tiene que ver con algo que ya se ha anticipado en la *República*, a saber, la naturaleza tripartita del alma. Con ella, las oposiciones, los pares de opuestos de raigambre pitagórica que constituyen la base de la antropología y la ética del *Fedón*, así como del discurso de Lisias y el consiguiente de Sócrates, se suprimen para dejar paso a una teoría mucho más rica y compleja de la naturaleza humana, en la cual existe una diversidad de elementos cuya armonía constituye la base de su salud y felicidad. El alma ya no se opone al cuerpo, como lo inteligible a lo sensible, e incluso el bien al mal, sino que las diversas conductas humanas encuentran su explicación en la enorme diversidad de caracteres psíquicos, puesto que existe un conflicto entre esos elementos, poderes o fuerzas del alma, cuya resolución determina la índole y el comportamiento de cada individuo. Tal como se anticipa en la *República*, se expone en el *Fedro* y se desarrolla en el *Filebo*, ya no es el cuerpo quien perturba la actividad racional del alma, empujándolo con sus deseos a acciones que le son impropias y convirtiendo al ser humano en presa de la inestabilidad característica de lo sensible, sino que son esos elementos del alma la sede de los deseos, e incluso de placeres y dolores propios. El cuerpo puede sentir un vacío o una repleción, pues padece multitud de afecciones; sin embargo, quien desea es el alma misma, siendo justicia, prudencia, valentía y templanza las virtudes o excelencias propias de la psique, e independientes del cuerpo. Según la imagen del *Fedro*, el alma es como un carro en el que el auriga ha de dirigir, como el gobernante que administra una ciudad, mientras los caballos deben llevarlo hacia donde aquél decida, satisfaciendo sus propios deseos en la medida en que ese rector del alma lo estime conveniente. Cuando esto no ocurre, y alguno de esos caballos desobedece las órdenes del auriga, se descompone la armonía en que consiste la justicia, por lo que puede generarse un carácter agresivo e incluso tiránico. Con eso, es evidente que el cuerpo es liberado de esa terrible culpa que se le atribuía anteriormente, por más que sea un principio de naturaleza inferior al alma, en la medida en que carece de todo vínculo con lo estable e inteligible. Y es que incluso en su estado no encarnado, la psique parece componerse de esas tres fuerzas entre las cuales se ha de generar la armonía. Es el alma quien razona, quien se encoleriza y nos hace valientes, quien nos impulsa a la fama o a los placeres; y todo esto, por supuesto, puede hacerse correcta o incorrectamente, si se obedece a quien ha de gobernar y ningún elemento se excede en las funciones que les son propias.

En definitiva, el cuerpo pasa a ser poco más que materia movida por el alma y en la que residen las sensaciones. Aquélla, por su parte, no es sólo un *λογιστικόν*, un elemento encargado de calcular y razonar que se ve perturbado por lo ajeno, sino la sede de todo tipo de deseos, fuente del vicio y la virtud, cuya esencia radica en el movimiento. Y es evidente que esto modificará notablemente los planteamientos platónicos de diálogos posteriores y también el discurso socrático, sabiendo que no es el cuerpo la fuente de la intemperancia, sino la propia alma, por lo que se ha de contemplar la posibilidad de un amor que no perturbe la inteligencia, sino que la lleve a satisfacer algunas de sus más virtuosas aspiraciones.

Otro aspecto destacable de la palinodia socrática es su carácter mítico, donde podemos comprobar algunas de las cosas que mencionamos en el primer capítulo. Por más que afirmamos que debe reconocerse la evolución del pensamiento del filósofo, en particular por lo que respecta a su teoría de las Formas inteligibles, también hemos de admitir que Platón nunca renunció a la misma pues, como afirma en el *Parménides*, muy poco se puede hacer en filosofía al margen de la existencia de objetos inmutables que garanticen el verdadero conocimiento[716]. Y otro de los pilares básicos del pensamiento platónico la constituye la doctrina de la reminiscencia, pues si podemos conocer lo que no hemos adquirido a través de la experiencia, si podemos descubrir objetos perfectos e inmutables y también relaciones matemáticas que creíamos desconocer, como en el conocido ejemplo del *Menón*, es necesario que el conocimiento no sea otra cosa que recuerdo de lo ya conocido. Pero, afirma Platón, si no lo hemos conocido y descubierto en esta vida encarnada, es preciso afirmar que el alma existió y conoció antes de su vínculo con el cuerpo. Hasta aquí puede llegar el razonamiento, pero la descripción detallada de las acciones y pasiones del alma en su existencia anterior no pueden ser ya objeto de razonamientos, de estricto *λόγος*, sino que tal cosa ha de narrarse por medio de imágenes que, a pesar de su inexactitud, contribuyen a exhortar al individuo a una vida virtuosa e incluso esperanzada, pues para Platón el destino de las almas, frente a las concepciones trágicas y populares, depende enteramente de la libertad y el comportamiento individual, de acuerdo también con su concepto de la divinidad, que ha de carecer completamente de maldad o culpa. Así, el mito cumple su función persuasiva y supone una ayuda notable para el razonamiento, llegando allá donde el solo entendimiento no es capaz. La imagen mítica permite así al filósofo referirse al conocimiento primigenio de las almas, al modo en que se unen y separan del cuerpo; y también a su retorno a la morada de los dioses.

Después de exponer la naturaleza del alma, que es quien se ve afectada por Eros, Sócrates afrontará el tema central del discurso, la relación entre los enamorados. Y recurriendo de nuevo a lo mitológico y a los símiles que se refieren al alma, a diferencia de lo ocurrido en obras anteriores, parece que el filósofo quiere apelar a los sentimientos del lector, pues son constantes las alusiones a sensaciones y afecciones que podemos experimentar y recordar, de la misma manera en que al inicio nos ofreció una detallada

[716] Platón, *Parménides*, 135b.

y sugerente descripción del entorno en el que Fedro y Sócrates disfrutan y discuten. Platón nos habla de estremecimientos y escalofríos, de veneración y divinización de la persona amada y de cómo el contacto con ella nos acerca de nuevo al hogar que habitan los dioses, pues Eros consigue restaurar la naturaleza alada que permite al alma elevarse, circundar los cielos y contemplar lo inteligible. Y es que, aunque la acción se ha situado en un hermoso entorno, donde la naturaleza destaca por la comodidad y placer que reporta a quien allí acude, el filósofo quiere poner en evidencia que nada puede compararse con ese sentimiento que personifica Eros y del que somos presa en presencia de la persona amada.

En esto, una vez más, la belleza ocupa un lugar destacado, como ya ocurriera en el *Banquete*, aunque entre ambas descripciones pueden verse importantes diferencias. En el diálogo en casa de Agatón, Eros aparece en el discurso socrático como intermediario entre dioses y hombres, como aquel que mantiene el todo unido consigo mismo, función que, como hemos destacado, es propia también del alma, divina e inmortal, semejante a los dioses y emparentada con lo inteligible y, al mismo tiempo, esencialmente móvil, capaz de padecer dolores y placeres, y también fuente de todo deseo. Además, en el *Fedro* podemos comprobar cómo esa función mediadora es desempeñada también por la Belleza y sus imágenes sensibles, pues la Justicia y el Bien no son inmediatamente perceptibles en nuestra vida encarnada, sino que sólo pueden ser descubiertas por medio de largos y arduos razonamientos, accesibles únicamente a una minoría bien capacitada y tras un largo esfuerzo. Sin embargo, la Belleza está presente por doquier, y nuestros oídos u ojos pueden descubrirla y disfrutarla casi en cualquier lugar de la naturaleza, es accesible a los sentidos, por lo que resulta ser el mejor instrumento para poner en contacto lo sensible con lo inteligible. Por la descripción platónica podemos comprobar que no se trata ya de un ascenso intelectual hasta lo suprasensible, como el de quien razona y descubre que es una y la misma Belleza la que está presente en los diversos objetos, sino de algo inicialmente afectivo, algo que padecemos, nos sobreviene repentinamente y que, sin embargo, de acuerdo con el símil del alma, es capaz de mover al alma entera y de situarla en el camino y la dirección adecuados. Es a través del contacto con aquel a quien amamos como el alma descubre la suprema Belleza, aunque inicialmente no sea consciente de ello, pero constituye la razón por la que le veneramos y respetamos. Con esto, se comprenderá bien lo que Platón quiere expresar cuando se refiere a la locura erótica, a esa *μανία* que es un don de los dioses, ya que Eros nos impulsa a contemplar y disfrutar de esa imagen resplandeciente de la Belleza que es la persona amada. En ella vemos también el carácter del dios al que su alma acompañó en las revoluciones celestes, por lo que admiramos y deseamos también el carácter que comparte con las divinidades. Por eso, de la misma manera que no hay Eros sin Afrodita, el ser humano no puede sentir y padecer esa locura amorosa sin la percepción de la Belleza en la persona a quien ama, incluso sin ser plenamente consciente de que a través de ella está contemplando la imagen más perfecta de lo inteligible y divino, que hace brotar las alas del alma y despertar el recuerdo de lo suprasensible.

Teniendo todo esto en cuenta, es natural que la palinodia presente un perfil muy diferente del amante y el amado. De acuerdo con la nueva psicología platónica, ya no es el cuerpo con sus deseos y sus inherentes excesos quien perturba al alma, ni tampoco es Eros ese impulso animal que se asemejaba a lo que el lobo sentía por el cordero, un ansia de posesión que descuidaba por completo el beneficio ajeno. Eros es una fuerza que afecta al alma y que en consecuencia puede desvincularse del exceso y también del egoísmo destacado en los dos primeros discursos. El escalofrío que produce la imagen de la suprema Belleza debe impulsar al amante al respeto y la veneración que el auriga encargado de conducir el alma transmite a los caballos que tiran del carro. Eros no afecta tan sólo a lo concupiscible sino al alma antera, por lo que el rector de la misma es el encargado de permitir los deseos adecuados y medidos y de refrenar a los caballos cuando su conducta se encamine al exceso. Y cuando el alma sometida al impulso erótico respeta y venera la compañía del amado se afana por ser cada vez más semejante a lo divino y también por conseguir que aquél progrese en el conocimiento y en las demás virtudes. Esto despierta también la aspiración del amado, creando así una situación de reciprocidad que quizá hoy nos resulte familiar, pero que constituye algo enteramente novedoso en la concepción platónica y griega del amor.

Y así, la recomendación general del diálogo, fundamental para un joven griego como el propio Fedro, consiste en rechazar las promesas de la cordura humana y entregarse a la pasión compartida con un amante divino, que le conducirá al perfeccionamiento moral e intelectual, recobrando las alas del alma y disfrutando de la mayor felicidad que le es posible a un mortal. La transposición de la sede del deseo del cuerpo al alma, unida a la tripartición de ésta, implica un cambio considerable respecto a la anterior concepción platónica del amor, puesto que si anteriormente, por su identificación con el *λογιστικόν*, el alma sólo deseaba la aprehensión de los objetos inteligibles ajenos a todo cambio, mientras sólo el cuerpo era responsable de los apetitos tendentes a lo sensible, incluidos los sexuales, ahora, en cambio, se nos plantea la posibilidad de que el alma misma, el individuo, funcionando como un todo que aúna sus distintas propensiones y capacidades, desee a otro individuo, a pesar de la inestabilidad de lo particular tantas veces mencionada, de sus imperfecciones y su fragilidad. "*Creo, y lo he argumentado en otro lugar, que en el* Fedro *Platón está de acuerdo en esto: ese intenso amor erótico por una persona particular, vista como un elemento no reemplazable o sustituible del* kalon*, desempeña un papel central en nuestra motivación para crecer éticamente y para continuar nuestra búsqueda de la verdadera belleza y bondad –no sólo como una etapa, sino a lo largo y a través de nuestra vidas*"[717].

Una vez más, cuando los discursos ya han terminado, es un mito el que estimula a los protagonistas a seguir conversando a la hora más calurosa del día. El interludio de las cigarras constituye el nexo perfecto para enlazar las inspiradas palabras en torno a Eros con la discusión en torno a las reglas del arte de la palabra y la escritura, que constituye la segunda parte de la obra, no menos importante que la primera. Y es que la

[717] Nussbaum, M., *Love's knowledge*, op. cit., p. 122.

genialidad literaria de Platón le permite enlazar continuamente forma y contenido, de manera que lo dicho no sea independiente del modo en que se dice. En efecto, dando la vuelta a los métodos sofísticos, el filósofo considera que, incluso para los propósitos estrictamente persuasivos, el conocimiento de la verdad del asunto tratado es la base que sustenta toda retórica, ya que nadie engaña mejor que quien conoce la verdad ni roba mejor que un guardián, si fueran ésos sus propósitos. Por eso se insiste en la necesidad de una definición que exprese la naturaleza del tema y permita un acuerdo con los interlocutores u oyentes, al más puro estilo socrático. Sólo después de esto podrá considerarse la disposición del discurso que, por otra parte, Platón asemeja a un organismo, a un ser vivo, anticipando y enlazando esta parte del diálogo con el final del mismo. De nuevo se destaca la idea de complejidad y se nos retrotrae a la *República*, a la naturaleza del alma y de la ciudad, las cuales, si bien es cierto que constituyen una unidad, también lo es que poseen diferentes funciones, y que cada elemento o poder de las mismas se ha de encargar de una tarea sin inmiscuirse en las demás, pues un organismo está sano cuando cada parte realiza su función, generándose una armonía entre las partes y entre cada una y el todo que constituyen.

Y es que en el inicio de la discusión en torno a la retórica, Platón desea establecer los elementos objetivos del discurso, es decir, las reglas que han de aplicarse al mismo con independencia de las características del oyente o el lector, que se expondrán más adelante. Y la verdad sobre el tema tratado se vincula necesariamente con el método dialéctico, que en el *Fedro* presenta diferencias respecto a las obras anteriores, lo cual contribuye también a reforzar nuestra convicción de la datación tardía del dialogo, que en este aspecto, sin duda, está mucho más cercano a las obras de vejez del autor. Como hemos dicho, el interés de Platón en la primera mitad de su obra es el de establecer la existencia de objetos universales, trascendentes e independientes del propio sujeto que los conoce. Sin embargo, tanto por lo que respecta a lo cognoscitivo como a lo práctico, quien alcance la cima del saber no puede conformarse con ello sino que, como el prisionero de la caverna ha de descender de nuevo para aplicar sus conocimientos a lo sensible. Por eso ahora la dialéctica se compone de dos momentos, la reunión que busca el universal en el que se incluye el objeto a definir y la división que explicita las especies del género. Se hace así evidente el vínculo existente entre el *Fedro* y obras como *Sofista*, *Político* y *Filebo*, en las que las divisiones constituyen uno de los elementos más importantes y donde se aplica claramente el método aquí expuesto.

En cualquier caso, ya dedicamos suficientes páginas al análisis de la dialéctica platónica, razón por la que aquí tan sólo quiero destacar el procedimiento platónico. Según cabría esperar, el filósofo postula el conocimiento del tema sobre el que versa el discurso como pilar básico en que ha de asentarse toda retórica. Por otra parte, en una muestra más de la necesidad de aunar forma y contenido, el segundo requisito tiene que ver con el empleo de las reuniones y divisiones, pues ya dijimos también que la dialéctica es uno de los componentes de la buena retórica, aunque no puede identificarse con ella, como en ocasiones se piensa. Esto es lo que atañe estrictamente al autor, a su

conocimiento, y a la forma y composición del discurso, algo que no ha de sorprendernos a la luz de lo expuesto en diálogos anteriores, especialmente el *Gorgias*. Sin embargo, Platón aceptará también los recursos y trucos más característicos de la retórica de su tiempo, pues contribuyen a la persuasión, siempre y cuando se cumplan las dos primeras reglas recién expuestas. Y, si esto puede resultar llamativo a algún lector del filósofo ateniense, lo será más aún la parte final de la discusión, donde se analizan los elementos particulares, temporales y subjetivos que debe tomar en consideración el orador. De manera semejante al médico, no le bastan los conocimientos universales, pues cada individuo posee particularidades que, en cierto modo, determinan los recursos persuasivos que han de emplearse, ya que el mismo medicamento no siempre cura a todos los enfermos, ni el mismo argumento convence a todo un auditorio.

Podemos decir, sin miedo a equivocarnos, que el *Fedro* es el diálogo de la pasión, tanto en el sentido actual de la palabra como, sobre todo, en el etimológico, pues es la consideración del *πάθος* lo más novedoso e interesante de la obra, desde nuestro punto de vista. Ya se mencionó que, como es natural, el alma constituye uno de elementos centrales y vertebradores de toda la discusión y, en general, de la filosofía platónica al completo. Pero si hasta ahora la atención se había centrado en su inmortalidad, su vínculo con lo trascendente e inteligible y, en definitiva, su capacidad cognoscitiva y activa, Platón es también consciente de la otra cara de este planteamiento, por lo que en este diálogo se analiza con especial detalle e interés el modo en que la *ψυχή* se ve afectada tanto por el entorno como por la locura erótica, la persuasión retórica e incluso la nueva tecnología de comunicación que es la escritura. Y todo ello, una vez más, posibilitado por el notable cambio que ha sufrido la antropología platónica, en la cual las funciones del alma y del cuerpo han variado con respecto a planteamientos anteriores. Dijimos que el cuerpo se asociaba necesariamente a placeres y a dolores, a deseos y a todo cuanto tuviera que ver con el sentir y el padecer, que incluso perturbaba al alma impidiendo el recto desempeño de sus actividades propias. Ahora, en cambio, se ve libre de sus ataduras desiderativas, mientras la complejidad psicológica obliga al filósofo a la consideración de los nuevos interrogantes que con ello se abren. Incluso en la palinodia, en la que se narraba el ascenso, o más bien el regreso a la región suprasensible en que habitan las Formas, lo afectivo y lo patético ocupan un lugar destacado, en la medida en que Eros sobrecoge al individuo, quien de manera casi inconsciente recuerda la Belleza trascendente, cuyos sudores y escalofríos corporales se equiparan al picor que provoca el resurgir de las alas y en el que, por lo tanto, el padecer es tan decisivo como el hacer. Del mismo modo, siendo además las almas de los individuos tan diferentes, el orador ha de considerar qué argumentos resultan más persuasivos a cada tipo de alma, dado que no todas se ven afectadas de la misma manera. Así, los conocimientos universales y técnicos del orador, como los del médico, serán puestos al servicio de lo particular, pues la composición del discurso variará en función del sujeto o sujetos a los que vaya dirigido.

Y todos estos aspectos no deben ser descuidados, dado que suponen detalles muy importantes para comprender los cambios de actitud y de perspectiva que

caracterizarán los últimos diálogos platónicos. Sin embargo, la atención suele dirigirse hacia la parte final de la discusión entre Fedro y Sócrates, donde éste narra el mito de Theuth y Thamus, del nacimiento de la escritura, sin duda uno de los textos más conocidos e importantes del autor, que plantea un desafío para todo intérprete en la medida en que parece censurar la escritura por medio de un texto. Como se sabe, el dios inventor desea entregar la escritura a todos los egipcios, al considerar que aumentará su memoria y sabiduría, mientras el rey se opone ya que entiende que la confianza desmesurada en la escritura hará a los hombres más ignorantes y perezosos, pues ya no tendrán que memorizar ni aprender lo que ahora se almacena en documentos, en caracteres plasmados en un papiro. Desde mi punto de vista, el mito no supone una censura radical de la escritura, pues obviamente Platón continuó con su prolífica labor literaria, sino más bien una advertencia que, de nuevo, surge de su aguda conciencia de los problemas de su tiempo, entre los cuales se encuentra, al igual que ocurre hoy, la aceptación irreflexiva de las nuevas tecnologías. Todo avance lleva consigo una serie de transformaciones sociales y algunos, como es el caso de la escritura, poseen además importantes implicaciones intelectuales que a una mente despierta como la de Platón no pasan desapercibidas. La antigua educación parecía consistir en el conocimiento de la poesía y, en algunos casos, la memorización de miles de versos que impedía la reflexión en torno al contenido y la conveniencia de los mismos. Frente a esto, la nueva tecnología conlleva el peligro de generar un exceso de confianza, sustituyendo el aprendizaje por la propia escritura, que se considera disponible en cualquier momento y haciendo innecesaria cualquier memorización. Por eso, quizá no deba hablarse de crítica de la escritura, pues Platón sabía bien, y lo demostró con hechos, que la nueva tecnología gozaba de innumerables ventajas frente a la mera oralidad, además de convertirse casi de inmediato en una herramienta necesaria e irrenunciable para el beneficio de la humanidad. La crítica, por el contrario, se dirige a quienes no se plantean las consecuencias de toda novedad, desconociendo además los caracteres esenciales del conocimiento y la sabiduría.

Tal como hemos intentado mostrar, y en contra de lo que habitualmente se piensa, el alma y el movimiento resultan ser los elementos fundamentales del mito final. Platón afirma, como se sabe, a través de las palabras del rey Thamus, que juzga los inventos del dios Theuth, que la escritura constituye tan sólo un soporte externo en el que no puede asentarse el verdadero aprendizaje, puesto que no es sabio quien conoce un texto sino quien es capaz de dar buena respuesta a las preguntas que suscita, esto es, aquel que posee la capacidad de dar razón de lo escrito, contestando adecuadamente a un interlocutor como Sócrates. El texto afirma una y otra vez lo mismo, pero la sabiduría es aquella que se escribe en el alma y que de manera brillante se asemeja al jardín en que plantamos una semilla, de la cual ha de germinar una planta y unos frutos duraderos y valiosos. La escritura carece necesariamente de la capacidad de improvisación, de la posibilidad de considerar las circunstancias y los oyentes, que como se dijo constituyen herramientas decisivas para el buen orador y la verdadera retórica. Por eso ha de destacarse que Platón, además de entender que la sabiduría sólo

es posible en el alma y fructifica por medio del pensamiento y el diálogo, que en definitiva son diferentes maneras de realizar un mismo procedimiento, nos está ofreciendo una teoría según la cual lo valioso del pensamiento es precisamente su movilidad, su capacidad de responder a nuevas objeciones, de configurar y estructurar los diferentes conceptos con los que se trabaja, de tomar conciencia de los presupuestos que subyacen a cualquier afirmación. En definitiva, se trata de una censura hacia la estabilidad y la inmutabilidad de la escritura, que nunca puede dejar de decir lo que dice, que nunca puede explicar lo que significan sus palabras si no se comprenden correctamente. Las Formas trascendentes se caracterizan por una objetividad y una inmovilidad a las que el conocimiento humano aspira, por ser los objetos más perfectos de los cuales obtiene lo sensible sus cualidades. Sin embargo, la estabilidad del escrito no le otorga en absoluto la objetividad de los entes trascendentes, razón por la que Platón, en contra de lo que muchas veces se destaca, está elogiando en este mito el movimiento, el mismo que hace del alma algo inmortal, el mismo que permite el pensamiento y la espontaneidad que ha de caracterizar al buen orador y retórico, y también al dialéctico. La escritura petrifica el pensamiento, lo inmoviliza, imposibilitando en cierto modo el diálogo mediante el cual los interlocutores pueden progresar hasta llegar a lo inteligible después de largos y difíciles años de estricta educación. Lo escrito no admite la refutación socrática, que precisamente supone la mejor herramienta para liberarnos de los errores, sin la cual resulta imposible adquirir el conocimiento que persigue el filósofo. Por eso la escritura sólo parece tener sentido como ese estímulo, esa semilla que ponga en movimiento al alma y no como sustrato del verdadero conocimiento, que desde esa perspectiva se presenta como adquirible con la sola lectura y memorización de lo escrito.

El propio autor, como decimos, conocía bien la necesidad de la escritura y los beneficios que también podía reportar por sus peculiares cualidades. Por eso, al ser la escritura no más que una imagen del pensamiento, quiso dotar a sus textos de la forma más semejante a la móvil y cambiante reflexión, de acuerdo con la herencia socrática quizá insuficientemente destacada por los intérpretes del filósofo, a la que toda su vida quiso rendir culto. Así, el diálogo de Platón siempre está dispuesto de manera que concuerde con sus postulados, pues en ninguna obra encontramos, como en el *Fedro*, la necesidad de emparentar forma y contenido. Es destacable su carácter dialéctico y dialógico, contrastando una vez más la inmutabilidad de las Formas que se desea conocer con la esencial movilidad de todas nuestras acciones y pasiones, entre las que se destaca la de aprender. Y lo esencial de los diálogos platónicos es la apertura, pues ni su doctrina ni sus obras aparecen nunca como algo cerrado y acabado, sino como proceso, como camino que muchas veces no conduce donde se pensaba y que hace necesario el regreso al punto de partida. Y cuando la discusión avanza por buen cauce, siempre se destaca ese carácter de proceso, de germinación de un pensamiento al que se llega colectivamente. En ese sentido, y no sólo por su forma, puede decirse que Platón asemeja sus obras a un ser vivo, pues los pensamientos germinan y se desarrollan e incluso podríamos decir que hasta florecen, dado que las almas, también las de los

lectores, son jardines que han de producir sus propios frutos. Y esta metáfora nunca deja de abrir nuevas perspectivas, pues desde ella podemos comprender que las preguntas socráticas no son sino senderos que se crean para que por ellos transcurra el río del pensamiento, son como los surcos hechos por el arado del agricultor, preparando el terreno para que allí puedan germinar las semillas, siempre que aquél realice el esfuerzo de regarlas constantemente. Por eso, los propios textos de Platón no son nada sin el lector que les dé vida, pues el libro tan sólo puede transmitir una «sensación de movimiento», que únicamente una lectura puede convertir en algo real, haciendo que cobre sentido y se desarrolle en ese soporte siempre en movimiento que es el alma. El inherente estado inerte de la letra escrita de Platón supone, sin embargo, el mejor estímulo para el desarrollo del diálogo interior que es el pensamiento, especialmente los giros en la conversación, el retorno al punto de partida, el mito del que se extrae una moraleja y las aporías presentes en el final de muchos diálogos, que sin duda han de despertar la curiosidad del lector, que por sí mismo cuestionará el sendero seguido hasta llegar a ese punto, buscando un camino de salida para una conversación que él mismo debe continuar. El diálogo petrificado en la escritura no tiene otro fin que suscitar, utilizando una expresión típica de Platón, ese otro diálogo hermano de éste, el que tiene lugar en el alma del individuo y que lo vivifica.

Por eso, más allá de la crítica que siempre se destaca cuando se analizan estos pasajes, el filósofo se refiere también a la utilidad de la escritura, que en contra de lo afirmado por algunos autores, era bien conocida por Platón. Sin duda censura a aquellos que ven en la escritura un sustituto de la memoria, de la misma manera que a quienes, como Dionisio de Siracusa, creen haber aprendido la más elevada filosofía con unas pocas lecturas o por haber escuchado en ciertas ocasiones algunos discursos o conversaciones filosóficas. Muy al contrario, el conocimiento se basa en un largo proceso que quizá nunca termine, para el cual la escritura supone un estímulo y un recordatorio de lo que se ha alcanzado con el esfuerzo y la conversación, con el cultivo de ese jardín que es nuestra memoria por medio de la conversación viva, de las preguntas y respuestas y de la indagación compartida a la que Sócrates entregó su vida y a la que el propio Platón a buen seguro dedicó gran parte de su tiempo en el seno mismo de la Academia.

Y precisamente la mención de la enseñanza oral de Platón, así como este mito acerca del nacimiento de la escritura, nos obligaron a considerar el que probablemente sea el asunto más discutido en los últimos años, y que parece dividir tajantemente a los estudiosos de Platón. Y es que las referencias del filósofo al juego de la escritura, a la posibilidad de malinterpretación de los textos, a su carácter de fármaco y de recordatorio y a la necesidad de conocer previamente el tema sobre el que versan los escritos, unido a una determinada interpretación de algunos pasajes de la *Carta* VII y de las referencias que encontramos en la obra de Aristóteles, han dado lugar a una nueva corriente de interpretación que niega la autarquía e independencia de los diálogos, que sólo constituirían un entretenimiento para el filósofo, que reservó para el contacto directo y la transmisión oral lo más elevado de su metafísica, los principios que

vertebran su obra y su filosofía convirtiéndola en un sistema al más puro estilo de filósofos modernos. Giovanni Reale y la Escuela de Tubinga, que se han erigido en representantes y máximos exponentes de lo que denominan el nuevo paradigma interpretativo de Platón, han aportado en los últimos años investigaciones de muy notable relevancia, a pesar de lo cual no puedo estar de acuerdo en el carácter demostrativo y hasta imperativo con el que creen dotar a las mismas, pues considero que se basan en determinados prejuicios, como probablemente lo hace cualquier interpretación, cometiendo los mismos errores que precisamente censuran a quienes no aceptan su visión de la filosofía platónica. En este trabajo he intentado mostrar brevemente los textos en que se apoyan las dos partes del conflicto, así como lo fundamental de las interpretaciones más importantes, presentando un esquema de la actual e irresoluble controversia. Obviamente, mi pretensión no es la de resolver la cuestión en unas pocas páginas, aunque no por ello he de ocultar mi opinión al respecto. Sobre el proyecto de reconstrucción de la metafísica no escrita de Platón muy poco he de decir, pues creo que constituye un esfuerzo importante e interesante, aunque tremendamente complicado por la discutible naturaleza de los testimonios indirectos y de las alusiones que se creen ver en los propios diálogos. Y son éstos precisamente lo que aquí nos han interesado, pues incluso lo oral sólo puede ser reconstruido a través de los textos que se han conservado. Sin embargo, como he intentado ya mostrar, entiendo que hay argumentos más que suficientes para considerar los diálogos platónicos como fuentes serias y apropiadas para interpretar la filosofía del autor, por más que es seguro que no constituían su única vía de expresión, teniendo en cuenta los largos años que dedicó también a su Academia. El mito de Theuth y Thamnus, como mencioné, supone una seria advertencia, aunque no un rechazo de la escritura, de la cual se sirvió Platón con tanta maestría. Los testimonios del *Fedro* y la *Carta* VII no constituyen evidencias suficientes para creernos en la obligación de leer los diálogos a la luz de algo que está más allá de los mismos, de una doctrina reconstruida a partir de pocos, breves e incluso confusos pasajes. Al margen del tiempo y la dedicación que Platón decidió entregar a este recordatorio que es la escritura y que, por otra parte, nunca estará a la altura de la verdadera conversación filosófica ni del conocimiento que se escribe en el alma del que aprende, un argumento serio a favor de la utilidad de los diálogos lo encontramos en la propia obra de Aristóteles, que en varias ocasiones se refiere a razonamientos y teorías de los diálogos como algo perteneciente a la filosofía de Platón. Es seguro que el autor enseñó mucho más de lo que puso por escrito, pero ello no implica la necesidad de subordinarlos a principios superiores y secretos, que precisamente miles de años después creen haberse descubierto con la suficiente claridad como para negar la validez filosófica de las teorías y pensamientos de los diálogos.

Como digo, el tema no puede resolverse en unas pocas páginas, por lo que aquí he de limitarme a ofrecer y argumentar mi opinión en la medida de lo posible. Sin embargo, un asunto de radical importancia se desprende también de la discusión de esta cuestión, y tiene que ver con el método platónico y con el carácter sistemático que la interpretación esoterista de Platón parece querer otorgarle. He intentado mostrar a lo

largo de estas páginas los diferentes motivos que me impulsan a rechazar una interpretación sistemática de la filosofía platónica, que a mi juicio pervierte precisamente los elementos más valiosos de su pensamiento, y aquellos que continúan teniendo una extraordinaria vigencia en una sociedad que parece completamente ajena a todo platonismo. Pretender que el pensamiento de un autor como Platón consista en un reducido número de aforismos y dogmas que fundamentan el resto de su filosofía, que articulan y dan sentido a todo lo demás, sin posibilidad alguna de revisión, supone eliminar todo socratismo, cosa que considero refutada por los propios textos. Por eso, como conclusión a este apartado, debo reafirmar mi convicción de que la filosofía platónica es mucho más que una mera doctrina, por más que los contenidos de su pensamiento han servido de inspiración a intelectuales de todas las épocas, constituyendo sin duda la columna vertebral de la mayor parte de la filosofía occidental.

EPÍLOGO: EL DIÁLOGO PLATÓNICO

Antes de finalizar este trabajo, no está de más un breve análisis de la forma de la escritura platónica, con el que algunos estudios se inician pero que aquí hemos preferido reservar para el final, por la propia estructura de la obra que nos ocupa. Aunque quizá pueda rastrearse algún antecedente de poca importancia, podemos atrevernos a afirmar que Platón fue inventor de un nuevo género literario, que obviamente responde a unas exigencias bien meditadas y definidas. Hemos de señalar, en primer lugar, que, a partir de lo que acabamos de leer, es más que verosímil pensar que un autor como Platón otorgaba mayor importancia a su enseñanza directa, como lo muestran tanto los textos como la creación de la Academia y su dedicación a la misma. Por eso es también razonable que cualquier lector se plantee la cuestión de por qué Platón escribió, y por qué lo hizo precisamente en la forma de diálogo. La segunda cuestión parece más fácil de responder, ya que procede de su propio contexto histórico y social y, obviamente, de su admiración por Sócrates. El método filosófico del maestro es, sin duda, la principal motivación de Platón, aunque con su estilo también se quiere oponer tanto a los versos de la épica y la tragedia como a los tratados que con tanto éxito proliferaron en sus días. Por eso, se ha de señalar que el diálogo, que desembocará en un técnica especializada como es la dialéctica, constituye el modo más perfecto de comunicación, el único capaz de refutar lo falso y de desenmascarar la apariencia de sabiduría, con la que bastaba generalmente para alcanzar el poder en la ciudad y las victorias en los tribunales, más allá de toda consideración de lo justo y lo bueno. Sin embargo, del mismo modo que forma y contenido se han mostrado inseparables en el *Fedro*, el estilo dialogado de los escritos platónicos no es independiente de lo que el autor pretende con el mismo. Lo principal, como no podía ser de otra manera, es la intervención de diferentes personajes, que emprenden juntos la búsqueda del conocimiento, generalmente de algún objeto determinado. Y, a pesar de que la discusión suele dar preferencia a alguna opinión sobre las demás, ya que Sócrates acostumbra a ofrecer argumentos más poderosos que los de sus interlocutores, se brinda al lector la posibilidad de conocer opiniones diferentes a las del autor, algunas de mucha importancia, como las de los sofistas que aparecen en los diálogos, o discípulos o personajes destacados como Calicles, Alcibíades o Parménides y Zenón, e incluso de gente totalmente anónima. Los tratados, por el contrario, presentaban conclusiones de manera mucho más dogmática, frente a la acción dramática en la cual se insertan las conversaciones filosóficas de Platón. Y, aunque lo más importante siempre es el propio diálogo, el autor nos sitúa en un contexto en el que las ideas que se presentan poseen importantes implicaciones para la vida y la acción de los personajes, que podemos extrapolar a la nuestra.

A propósito de los primeros escritos de Platón, y frente a la oratoria y la tragedia de su tiempo, la profesora Nussbaum indica que, "*a diferencia de los libros objeto de las críticas de Sócrates, los diálogos despiertan y vivifican el alma; lejos de sumirla en*

una pasividad narcotizada, la incitan a la actividad racional”[718]. La autora señala también que el lenguaje deliberadamente sencillo que aparece en muchos de los diálogos, y especialmente al inicio de los mismos, supone una muestra de la pretensión platónica de alejarse de poetas y sofistas, quienes utilizan recursos persuasivos que poco tienen que ver con la verdad y la argumentación propias de la filosofía. Su tono seco y abstracto parece querer apelar a nuestro intelecto y no a nuestros afectos, incluso en un ambiente tan cargado de emociones como la escena del *Fedón*. La propia Nussbaum, por otra parte, reconoce que esta teoría es válida para la gran mayoría de diálogos, especialmente los de la primera época, a diferencia de lo que ocurre en el *Fedro*, donde Platón combina magistralmente los argumentos estrictamente racionales con el recurso a las pasiones del individuo por medio de brillantes mitos, pues reconoce que las partes inferiores del alma, las no intelectuales, también tienen una importante función que cumplir en el quehacer filosófico. Ya hemos señalado que la cuestión fundamental es la evolución en la concepción platónica del alma y sus funciones profundamente diferentes en el *Fedón* y el *Fedro*. Sin embargo, considero que esta perspectiva es válida para la primera etapa productiva de Platón, que deliberadamente se aparta del proceder trágico: “*Creonte no aprende siendo derrotado en una discusión, sino sintiendo la pérdida de un hijo y rememorando un amor que no había sentido auténticamente mientras vivió la persona a quien amaba (...) Los personajes del Fedón no aprenden por el amor que tienen hacia Sócrates, sino sólo cuando son capaces del volverse al pensamiento puro*”[719]. Así, Platón presenta un teatro antitrágico en el que la conversación es la acción y la imperturbabilidad socrática nos sirve de referencia para aquietar las pasiones que ofuscan el buen raciocinio.

Por otra parte, mantengo la firme convicción, tal como he expuesto, de que la filosofía platónica fue objeto de un desarrollo, que obviamente podemos comprobar tanto en el contenido como en la forma misma de los diálogos, que va modificando algunas de sus características esenciales. La complejidad y la extraordinaria riqueza que adquiere el pensamiento platónico se plasman de manera paradigmática en el *Fedro*, donde también encontramos una discusión en el plano de lo meramente racional, aunque previamente se nos ha situado en un ambiente en el que Sócrates aparece sacudido por una serie de factores no intelectuales, que determinan el curso de la acción y la conversación. Ya hemos hablado de la hierba, el río, el plátano, las cigarras y las Ninfas, elementos que inspiran y sobrecogen a Sócrates. A lo largo del *Fedro*, Platón nos ha advertido en varias ocasiones de la necesidad de prestar minuciosa atención a todo lo dicho. Por un lado, ya hemos mencionado que el mito de las cigarras supone una advertencia, tanto para el propio Fedro como para el lector, pues nos indica que no debemos dejarnos hipnotizar por la hermosura de las palabras sino analizar también el contenido e implicaciones de las mismas, pues los elementos intelectuales siguen siendo para el filósofo, por necesidad, lo fundamental, aunque ahora no estén reñidos con otro tipo de factores. Por otro, Platón ha señalado también que un buen escrito ha de

[718] Nussbaum, M., *La fragilidad del bien*, op. cit., p. 184.
[719] *Ib*., pp. 190-191.

constituirse como un todo, como una unidad en la que las partes sean coherentes entre sí y con ese todo. Son éstos los motivos por los cuales no hemos de considerar los pasajes del final de la obra de manera aislada, sino buscar su adecuación a lo ya dicho. Y es que hemos de tener muy en cuenta la primera parte de la obra, la que se compone de tres discursos que, obviamente, están muy lejos de ser un mero capricho del autor. Platón nos ha hablado de la retórica, del arte de componer discursos, de hablar y escribir; en definitiva, del arte de la palabra. Y entre los propios discursos se establece necesariamente una comparación, a tenor de la cual el discurso de Lisias se lleva la peor parte, siendo una mezcolanza de afirmaciones inconexas y, en cierto modo, absurdas; discurso elegido, por lo tanto, como paradigma de lo que no debe hacerse. Sócrates, posteriormente, corregirá la forma del mismo, ordenando sus argumentos de manera adecuada. Sin embargo, el que pretenda escribir correctamente ha de seguir los preceptos a los cuales Platón se ha referido en la segunda parte del *Fedro*, entre los que destacan el conocimiento de la verdad y el empleo del método dialéctico. Como tantas veces ha destacado Giovanni Reale[720], Platón, en un justificado alarde de falta de modestia, se postula como el mejor exponente de la correcta escritura, mostrando que sus discursos y su arte de la palabra pueden combinar de manera perfecta el goce estético, la técnica persuasiva y la búsqueda de las más altas verdades filosóficas, tal como muestra de manera ejemplar la palinodia socrática. Obviamente, no es casualidad que Platón escoja al que se considera el mejor escritor de su tiempo, pues el filósofo va a mostrar que, teniendo presente la conclusión del diálogo, donde la conversación viva es situada por encima de cualquier escrito, el juego de las letras platónicas es asimismo superior a cualquiera de las formas literarias griegas.

Si recordamos lo que se dijo, es Lisias quien establece la tesis de que se ha de conceder el favor al no enamorado, pues Eros constituye un impulso que no se duda en calificar de enfermedad, que precisamente nubla la razón y nos hace caer en las pasiones y apetitos más bajos. Sócrates, compitiendo con el gran orador, muestra en primer lugar su capacidad para elaborar un discurso más apropiado en competición con el primero, definiendo el objeto y presentando argumentos adecuados a la tesis que se defiende. Sin embargo, su daimon le hace volver para aunar la forma y el contenido de sus palabras, como ocurre en la totalidad del mismo *Fedro*. El entorno y las divinidades impulsan a Sócrates a pronunciar un discurso enormemente poético en el que las pasiones y los elementos no racionales del individuo presentan una profunda sensibilidad hacia la belleza, y que, en el marco de una relación interpersonal, permite recobrar al alma las alas que nos acercarán de nuevo a los mismísimos dioses.

El diálogo, así pues, como las almas a las que se dirige, presenta una estructura compleja en la que diversos elementos, y no sólo los intelectuales, desempeñan una función fundamental. En consecuencia, Platón escribe (y escribe diálogos) porque considera que su arte es superior al de cualquier otra forma de escritura, porque conoce

---

720 Véase Reale, G., *Eros, demonio mediador*, op. cit., pp. 264-267, donde el autor presenta una lúcida interpretación de la escena final del *Banquete*, en la que Sócrates triunfa frente a Aristófanes y Agatón. También Reale, G., *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, op. cit., pp. 95-123.

y sabe aplicar las normas debidas, de manera que el discurso se asemeje en la medida de lo posible a un ser vivo, construido como un todo cuyas partes son coherentes entre sí. El escrito, ya se ha dicho, no puede pasar de ser una imagen, una pintura de lo real. Sin embargo, puede desempeñar ciertas funciones cuando esa pura *μίμησις* toma como modelo el mejor de los posibles. En efecto, la crítica de la escritura, o más bien la advertencia de sus inconvenientes, parece ser enteramente generalizada, y quizá no debamos pensar que la propia obra de Platón se libra de la censura. Sin embargo, cuando el escritor conoce el tema y ha indagado previamente la verdad de lo que se escribe, ha encontrado una definición precisa, se ha servido de la dialéctica y ha investigado la naturaleza del alma, su obra habrá de considerarse mucho más excelente que cualquier otra. El diálogo platónico no puede compararse con la conversación viva de Sócrates, pero constituye la mejor imitación que puede realizarse. Por un lado, supone un magnífico recordatorio para aquél que ha indagado previamente las cuestiones sobre las que versa. En segundo lugar, como hemos dicho, ofrece opiniones de diferentes personajes, posibilitando al lector la elección entre diferentes modelos de pensamiento y suscitando así su interés, en la medida en que ha de mostrarse de acuerdo con algunas y en desacuerdo con otras. Además, está presente el método de preguntas y respuestas gracias al cual es posible esclarecer los presupuestos que subyacen a muchas de las concepciones filosóficas más importantes de la época. Y aunque el escrito repite lo mismo una y otra vez, hemos de destacar el magnífico carácter de espontaneidad con que Platón sabe dotar a sus obras, especialmente en algunas como el *Fedón*, en el que los interlocutores de Sócrates no se dejan convencer fácilmente, sino que se llega constantemente a una situación aporética ante la cual no hay otro remedio que iniciar una nueva búsqueda desde un punto de partida diferente, capaz de suscitar en el lector la duda, la sorpresa y la curiosidad, que como dijera Aristóteles han de constituir el punto de partida de todo filosofar[721], algo semejante a lo que ocurre también en el *Fedro*, pues "*cuando Sócrates regresa a su tratamiento de Eros en la palinodia, se hace evidente que su primer discurso puede ser radicalmente revisado y extendido. En sus cuidadosas divisiones y distinciones, se muestra de acuerdo con el principio de la «necesidad logográfica». Esto, según creo, es la genialidad de los diálogos platónicos: evaden la limitación y repetición de la escritura rehaciendo constantemente sus logoi, sus argumentos, generando nuevos contextos y nuevos puntos de vista*"[722].

En cierto modo, puede entreverse una paradoja que consiste en que el autor pretende que el filósofo alcance un conocimiento perfecto, permanente e inmutable en una vida que se caracteriza por el cambio constante. Y ello ha de realizarlo un alma que, como se ha visto, se define por el movimiento y que presenta diferentes limitaciones tanto entregada a sí misma como en su vida encarnada. La letra muerta, precisamente por estarlo, adquiere una estabilidad y una firmeza que le están esencialmente negadas al perecedero discurso oral. Watson opina que Platón no consideraba sus propios

[721] Aristóteles, *Metafísica*, 982b.
[722] Clay, D., *Platonic questions: dialogues with the silent philosopher*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2000, p. 110.

escritos como algo de poca importancia, sino más bien un medio de crear una huella imperecedera en las almas humanas a través de esas imágenes que son las palabras. Lo que el filósofo opone clara y radicalmente son los diferentes caminos por los que se trata de acceder al conocimiento: el primero, fácil y rápido, el de los escritores que buscan persuadir con sus palabras y que tan sólo generan apariencias de conocimiento; y el segundo, el largo camino del diálogo, la refutación y la práctica de la dialéctica, que finalmente parecen culminar en una sabiduría estable y verdadera[723]. Sin embargo, debemos cuestionarnos, a la luz de los textos platónicos, si realmente el filósofo postula un punto final, una meta semejante a la que quizá podamos descubrir en el *Banquete*, donde el que ha alcanzado la visión de la Belleza inteligible goza de la más elevada bienaventuranza que le es posible a un ser humano. Hemos dicho ya que la búsqueda de lo universal y estable que otorgue sus mismas cualidades a las acciones humanas, frente a los designios del destino y las perversiones humanas que con tanta lucidez aparecen en la tragedia, constituyó quizá la más fuerte motivación de los primeros pasos del filosofar platónico. No obstante, de acuerdo con el carácter revisor y evolutivo que siempre destacamos en nuestro filósofo, sus propias pretensiones se revisan y reformulan, de manera que los conocimientos universales, a los que nunca renunció, terminen conciliándose con las necesidades propias de un alma que se define por el movimiento y de una existencia que se desarrolla en el frágil e inestable mundo del devenir. Por eso, Platón nos ha advertido que debemos aspirar a ser filósofos, pues sabios sólo podemos considerar a los dioses. Pero, además, como se ha mostrado en el *Fedro*, la contemplación de lo inteligible, el ascenso hasta aquella beatífica visión constituye tan sólo la primera parte de un proceso que se complementa con otro de carácter descendente según el cual, como el buen orador, ha de considerar todos los aspectos cambiantes de la región a la que aplica su saber, tal como se expone también en las conocidas palabras del mito de la caverna: "*-Es, pues, labor nuestra -dije yo-, labor de los fundadores, el obligar a las mejores naturalezas a que lleguen al conocimiento del cual decíamos antes que era el más excelso y vean el bien y verifiquen la ascensión aquella; y, una vez que, después de haber subido, hayan gozado de una visión suficiente, no permitirles lo que ahora les está permitido.*
-¿Y qué es ello?
-Que se queden allí -dije- y no accedan a bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni a participar en sus trabajos ni tampoco en sus honores, sea mucho o poco lo que éstos valgan"[724].

Lo que pretendo destacar en estas páginas finales es que, a pesar de la fundamental importancia de los pensamientos de Platón, su filosofía al completo no puede desligarse en ningún momento del espíritu socrático, de manera que el diálogo se convierte en paradigma de la reflexión, tanto individual como compartida. El pensamiento es el diálogo del alma consigo misma, pues sólo a través del método socrático de preguntas y repuestas, aunque sea en el seno mismo de la propia alma,

[723] Watson, G., *Plato's unwritten teaching*, Dublín, Talbot Press, 1973, pp. 124-132.
[724] Platón, *República*, 519c-d.

puede alcanzarse el verdadero conocimiento. Por eso Platón quiso dar a sus escritos, por su natural orfandad, una forma dialogada, incluyendo siempre una conversación entre diferentes personajes que el lector ha de recrear en su propio intelecto. No obstante, para que sus escritos, aun siendo inferiores a la palabra hablada, constituyan la mejor imitación de la conversación oral, el filósofo ateniense creó un nuevo género literario cuya grandeza nunca ha podido igualarse, yendo más allá de los discursos, de los *λόγοι*, consiguiendo establecer un diálogo entre el lector y la propia obra. Porque suscitar la reflexión en el lector es generar en él una conversación en la que se busca llegar a un acuerdo, para lo cual resultan necesarios las refutaciones y los nuevos puntos de partida.

Con este sugerente párrafo comienza la obra de Sayre: "*Los diálogos de Platón son leídos por muy diferentes razones, reflejando una amplia variedad de expectativas e intereses. Y ninguna forma de leer un diálogo puede ser enteramente incorrecta si impulsa al lector a volver a hacer otra lectura*"[725]. La propuesta general de su trabajo consiste en mostrar que el diálogo platónico pretende ofrecer una ocasión para que el autor converse con el lector, en el sentido de conducirlo hacia una comprensión e iniciación en las cuestiones filosóficas. Es cierto que este mismo punto de vista resulta enteramente compatible con las propuestas esotéricas mencionadas, pero también lo es que no implica su aceptación, como es el caso del autor en cuestión. Considero algo obvio el hecho de que una lectura de los diálogos platónicos no convierte a nadie en sabio ni poseedor de las más altas verdades filosóficas, y tampoco era éste el propósito de su autor. Y es que de acuerdo con el método socrático, y con el que el mismo Platón debió de emplear en su Academia, la filosofía no consiste, como querían algunos, en "*proporcionar ciencia al alma que no la tiene del mismo modo que si infundieran vista a unos ojos ciegos*"[726], sino en dirigir su mirada hacia el lugar adecuado. Eso es precisamente la mayéutica, que el filósofo heredó de su maestro, un método para alumbrar las verdades en el alma misma del discípulo o el interlocutor. Los diálogos no pretender instruir de un modo inamovible, sino más bien ser una especie de *ψυχαγογία*, un estímulo para que el lector descubra por sí mismo los asuntos de mayor importancia, a través de un largo y considerable esfuerzo, pues la filosofía, para Platón, no es tanto un cuerpo de doctrinas cuanto una manera de pensar y de vivir, que con su práctica podrá finalmente acercarnos a la sabiduría, tanto en el pensar como en el obrar. Lo escrito, por supuesto, es tan sólo un complemento para el que desee iniciarse en la filosofía, y no un invento mágico que convierte en sabio a quien es capaz de aprender y repetir un buen número de páginas.

Por todo esto, considero necesario concluir que, si de algo no debemos acusar a Sócrates y a Platón, es de la defensa de cualquier tipo de dogmatismo. A propósito del maestro, esto es algo que nadie discute, ya que no escribió por considerar valiosa la conversación viva, frente al estatismo de las letras que no pueden someterse a su ironía

[725] Sayre, K. M., *Plato's literary garden: how to read a platonic dialogue*, Notre Dame and London, University of Notre Dame Press, 1995, p. XI.
[726] Platón, *República*, 518c.

y sus refutaciones. En el caso de Platón, nos hallamos ante un pensador que, a pesar de su prolija actividad literaria, comparte y resalta las advertencias socráticas e incluso va más allá de ellas, advirtiendo al propio lector que la memorización irreflexiva de los versos épicos resulta tan poco conveniente como una excesiva confianza en los escritos como salvaguarda de nuestros conocimientos. Por eso, y aunque la grandeza de la filosofía platónica ha sido reconocida en todas las épocas, casi todo en ella posee un cierto carácter provisional, de tentativa, ya que todo es susceptible de ser revisado, modificado, suprimido y ampliado, siempre que la reflexión y la conversación lo hagan necesario. La sabiduría, si es que puede alcanzarse, supone el esfuerzo de toda una vida; e incluso en el caso de llegar a conocer las realidades inteligibles, el filósofo ha de ser como el juez que, conociendo las leyes universales, considera las situaciones y circunstancias para aplicarlas a lo particular.

Siendo así, la tarea del intérprete de Platón resulta tan enriquecedora como complicada, pues se han de realizar grandes esfuerzos para conciliar las teorías de los diferentes diálogos, en los cuales, desde mi punto de vista, se observa una notable evolución y un constante cambio, lo cual dificulta seriamente la pretensión de convertir la filosofía platónica en un sistema asentado en unos pocos principios secretos. Como hemos mencionado, si bien es cierto que no puede hablarse de una identificación precisa, las doctrinas no escritas se asemejan ciertamente a buena parte de lo expuesto en *Filebo* y *Timeo*, dos obras fundamentales de los últimos años de la vida y producción de Platón. En ambos diálogos, y en consonancia con el testimonio de Aristóteles, se muestra el cada vez más fuerte interés platónico por las matemáticas y el número, tanto por lo que respecta a la aritmética como a la geometría, que desempeña un papel fundamental en la cosmogonía del *Timeo*, pues tampoco hemos de olvidar que Platón fue, a su modo, un pitagórico. Sin embargo, a pesar de que pueden conjugarse relativamente bien las doctrinas de ambos diálogos, el interés y tratamiento de los números y las matemáticas, muy lejos de constituir un sistema acabado y definitivo según quieren inevitablemente los defensores de las doctrinas no escritas, se somete, como cualquier otro aspecto de su pensamiento, a una evolución y a muy diferentes tratamientos a lo largo del desarrollo de su filosofía. Y esto es así por lo que respecta a las matemáticas, pues invito al lector a estudiar y comparar lo que concierne a éstas en varios diálogos, como *Protágoras*, *Menón*, *República*, *Filebo* y *Timeo*, con lo cual se comprobará el progreso y, sobre todo, las disparidades entre las diferentes exposiciones. A mi juicio, es éste el sello más característico de la filosofía platónica, la separación consciente, y probablemente heredada de su maestro, de un sistema acabado y cerrado. Es cierto, no puede negarse, que existe una serie de presupuestos que sustentan el formidable edificio que es la filosofía platónica. No obstante, si se repara en los mismos, como pueden serlo especialmente la teoría de las Formas y la concepción del alma humana, se observará que es complicado encontrar dos formulaciones semejantes a propósito de las mismas. Habrá quien piense que esto supone otro argumento a favor del juego que el autor nos presenta en los diálogos, pero supongo que se me permitirá dudar del hecho de que una práctica constante y repetida a lo largo de más de cincuenta

años implique precisamente lo contrario; es decir, que considero difícilmente aceptable pensar que los diálogos, con sus aporías, sus cambios y su carácter en cierto modo escéptico, permitan precisamente afirmar la existencia de una serie de principios inamovibles que suponían la clave de la filosofía platónica. Lo cual, por otra parte, tampoco implica negar la existencia de una enseñanza oral que, según creo, puede entenderse de una forma menos rígida y exaltada que la presentada por los autores ya citados.

"*La irreconciliable oposición entre la interpretación «doctrinal» y la forma del diálogo es más evidente si uno considera la piedra angular de su interpretación: la atribución a Platón de una «teoría de las Formas». Para el lector sin prejuicios es evidente que no existe ninguna «teoría de las Formas» en los diálogos. Lo que se encuentra, en cambio, es lo que un estudioso ha llamado «lenguaje impresionista», desde el cual los lectores, empezando por Aristóteles, han intentado reconstruir una «teoría de las Formas»*"[727]. Y es que, efectivamente, un tratado filosófico o retórico, e incluso un manual de carácter técnico como los que florecieron en ese glorioso período intelectual que fue el siglo V ateniense, facilitan la tarea del lector, en el sentido de que éste puede estar seguro de la autoría de las palabras, que sin duda surgen de las profundas convicciones de su autor. Esto no ocurre en los diálogos platónicos, en los que ni siquiera la admirada figura de Sócrates nos permite dilucidar las teorías estrictamente platónicas. Es cierto que no hay una formulación clara ni definitiva de aquella teoría de las Ideas, lo cual tampoco debe conducirnos a pensar en Platón como un filósofo equiparable a los posteriores escépticos, ya que su suspensión del juicio se apartaba de los propósitos del fundador de la Academia, pues la afirmación de que no existe una verdad absoluta resulta en definitiva autocontradictoria y ajena a la convicción platónica de la existencia de objetos inmutables, fundamento de todo conocimiento que posibilita el rechazo del relativismo triunfante en su época. El escepticismo de Platón debe entenderse, por el contrario, como una necesidad de constante revisión, basada en el reconocimiento de la propia ignorancia y de las numerosas limitaciones de las capacidades humanas, ya que el esfuerzo y la entrega a las actividades filosóficas tan sólo garantiza la posibilidad de alcanzar un cierto conocimiento que nunca podremos denominar sabiduría. Desde esa perspectiva puede entenderse que las teorías o doctrinas que encontramos en los diálogos se postulan como verdades provisionales que nada tienen que ver con un relativismo que afecte a los objetos mismos del conocimiento, sino a la extrema dificultad de esa aprehensión intelectual, así como de la transmisión del propio saber, inherente tanto a lo oral como a lo escrito, en la medida en que, como se ha dicho, conocer es recordar, por lo que ningún discurso ajeno aportará lo que sólo puede descubrirse en el alma misma, a través de ese camino interminable que el autoconocimiento. De aquí que no sorprenda ya al lector la conjunción de discusiones y argumentaciones estrictamente racionales con sugerentes contextos en los que se desarrolla una elaborada acción dramática y en la que

[727] Gonzalez, F. J., "A short history of platonic interpretations and the third way", en Gonzalez, F. J. (ed.), *The third way: new directions in platonic studies*, op. cit., p. 12.

además tienen cabida narraciones míticas que complementan los razonamientos, consiguiendo que los diálogos apelen tanto a nuestra razón como a la imaginación e incluso, en ocasiones, a los afectos y emociones.

Por estas razones, una vez más, creo justificada mi propuesta de abordar la filosofía platónica desde el *Fedro*, al constituir, probablemente, el mejor y más rico de todos los diálogos. No sólo ha de tenerse en cuenta, como es habitual, el contenido de las palabras de Sócrates, que por supuesto resultan esenciales en teorías tan platónicas como todo aquello que tiene que ver con lo inteligible, el conocimiento y el alma, sino que también el filósofo es capaz de conjugar lo filosófico con lo poético y lo retórico, situándose además como el mejor escritor de Grecia, y no sólo por superar al afamado Lisias. En una sección de la obra, se nos dijo que no hay nada de vergonzoso en el hecho de escribir, sino en el hacerlo mal y sin arte. Así, Platón no se conforma con ofrecernos una serie de preceptos para la correcta composición, como podría ser la propia *Poética* de Aristóteles. Su propósito, en cambio, establece al mismo tiempo una clara analogía con el filósofo que aplica lo universal a lo sensible, que se sirve de sus conocimientos para la práctica, que fusiona lo estático de las Formas con lo móvil del mundo y de su misma alma. Y es que cada uno de los elementos del *Fedro* constituye un valiosísimo ejemplo de lo que debe ser la labor del filósofo, que tantas veces ha sido descrito por los intérpretes como una función teórica. Sin embargo, aquí tenemos la mejor prueba de la coherencia de Platón, que no sólo establece preceptos y afirma la superioridad de la filosofía, sino que lo demuestra, casi sin que nos demos cuenta, aplicando y llevando a la práctica todo cuanto parece mera discusión teórica.

Si recapitulamos y recordamos lo que Platón nos ha dicho de la escritura, comprobaremos que lo fundamental siempre es el conocimiento que ha de poseer el escritor u orador, el que se dispone a hablar o a disertar. Por eso, qué mejor protagonista que Sócrates, perfecta personificación de la filosofía. El discurso, por otra parte, debe componerse en función de aquel a quien va dirigido, por lo que es natural que el interlocutor escogido sea alguien cercano, un amigo, a quien ya conocemos por su presencia en diálogos anteriores. Y este compañero socrático, además, resulta ser un poeta amante de las letras y los versos, maravillado como está por los discursos del gran Lisias. Sin embargo, es decisivo el conocimiento del momento o la ocasión oportuna, pues se ha de lanzar la flecha cuando las defensas del enemigo están bajadas y podemos alcanzar el blanco. Y Sócrates, tan habitualmente alejado de la poesía que antes de morir sólo se le ocurrió versificar una fábula de Esopo, es llevado al entorno más poético y embriagador, donde se siente endiosado y entusiasmado ante la presencia de dioses y ninfas, siendo así capaz de ofrecer las más bellas palabras, que no por estar en prosa dejan de ser pura poesía. En consecuencia, han de tener cabida los mitos y las imágenes, que tan persuasivas resultan y a la vez tan necesarias cuando se conversa sobre un tema que la limitada razón humana no es capaz de abarcar. Aquél, además, resulta ser el favorito de Fedro, el amor, Eros, que no por casualidad es el más apropiado teniendo en cuenta que la más excelsa escritura es la que se imprime en el alma del que aprende. Nada hay más poderoso y beneficioso que el amor, una relación

interpersonal bien entendida, que no sólo busca el placer asentado en el respeto y la veneración, sino que se basa en la cooperación y la reciprocidad, aunando el deseo que sentimos por la persona amada con el amor por la sabiduría, camino que en adelante los amantes emprenden juntos, situándose así también en el sendero de la inmortalidad y la felicidad.

El discurso, después de todo, debía estar construido como un ser vivo, es decir, no de manera uniforme y homogénea, sino diversa aunque coherente. Y qué mayor coherencia podemos pedir a un escrito que la perfecta conjunción entre lo que se dice y se hace, entre el contenido y la forma, entre la teoría y la práctica. Aquí radica precisamente la unidad de esta magistral obra, en esa unión, en ese camino hacia arriba y hacia abajo en que consiste realmente la filosofía.

Mientras redactaba estas páginas, y en el intento de interpretar este extraordinario diálogo, surgió una poderosa duda respecto a la labor desempañada aquí, ya que la propia exégesis de los textos y las discusiones en torno a los mismos, quizá hubiesen sido consideradas por el propio Platón como esa peligrosa actividad generada por la naturaleza misma de los escritos, susceptibles de llegar a manos inadecuadas y de ser, en consecuencia, erróneamente interpretados. Son muy diversos los estudios que analizan su filosofía y, como se ve, algunos presentan opiniones enfrentadas y casi irreconciliables. Sin embargo, considero que si nos alejamos en la medida de lo posible de un dogmatismo como aquél contra el cual Sócrates combatió toda su vida, exponiendo nuestras opiniones a la revisión propia y a la ajena y tomamos conciencia de que estos caracteres impresos no son nada en comparación con la verdadera sabiduría que se escribe en el alma, quizá no estemos tan alejados del espíritu del autor, tan importante como los propios contenidos de su pensamiento. Así pues, estamos convencidos de que el autor, que magistralmente redactó estas obras y les otorgó esta novedosa forma dialogada, estaría conforme con el hecho de despertar el interés por estas cuestiones en el lector, y de suscitar en él la necesidad de revisarlas una y otra vez, de buscar nuevas perspectivas, de encontrar siempre nuevos elementos dignos de análisis, de confrontarlos con nuestra experiencia personal y nuestros problemas y, en definitiva, de situarnos en ese camino, quizá sin meta definitiva, que es la filosofía. Y es que, aludiendo una vez más a la que quizá sea la metáfora más decisiva de cuantas Platón ha empleado para referirse al alma y su capacidad de aprender, hemos de comprender que las almas de los propios lectores son jardines en los que cada uno, con su esfuerzo y dedicación puede hacer germinar los frutos de la limitada y humana sabiduría. En realidad, quiero pensar, quizá el filósofo estaría orgulloso de comprobar cómo, a diferencia de los casi olvidados discursos de Lisias y tantos otros sofistas, sus diálogos siguen siendo objeto de investigación, suscitando la curiosidad que es siempre origen de la filosofía; cómo, en definitiva, a pesar de la inferioridad frente a una conversación viva entre maestro y discípulos, sus escritos, muy lejos de ser estériles, siguen plantando en los lectores esa semilla inmortal que es la búsqueda del conocimiento y la felicidad.

En conclusión, quienes consideran que la antigua filosofía platónica ha sido definitivamente superada y que su estudio constituye mera erudición ajena al presente en que vivimos, frente a las posturas relativistas de los sofistas que parecen haber triunfado en una sociedad en la que ya no existe la verdad con mayúsculas y se impone la necesidad de triunfar mediante las apariencias y la persuasión, en mi opinión, han de dar la vuelta a su argumento. Platón, no vamos a negarlo, sin duda creía firmemente en la posibilidad de alcanzar determinados conocimientos de carácter estable, que le permitieran en cierta medida escapar del dominio de la *τύχη*, ofreciendo solidez a la praxis que se basa en ellos, de acuerdo con sus constantes analogías con los procedimientos técnicos, a pesar de que tales creencias se fueron reformulando paulatinamente, e incluso fueron criticadas por él mismo en determinadas ocasiones. El contenido de su filosofía, como tantas veces se ha hecho, puede contraponerse fácilmente al de muchos sofistas, e incluso de Aristóteles (aunque con muchas más dificultades, desde mi punto de vista), en la medida en que niegan la estabilidad de la acción que Platón persigue. Sin embargo, la verdadera contraposición la hallamos en el método, de herencia socrática, que se desprende tanto de sus obras como de los testimonios que se conservan a propósito de su enseñanza en la Academia. La victoria, la fama y el aplauso, que parecían constituir el fin de la acción del ciudadano según la sofística, sólo puede alcanzarse a través de la persuasión, de la imposición que consigue que la mente y el pensamiento ajenos se equiparen a los propios. Sin embargo, en el método socrático y platónico se reivindica la valía del individuo, su capacidad para recordar y extraer del fondo de sí mismo las verdades que puedan guiarle en la vida de manera eficaz y conducirle a la felicidad. Es cierto que tal exaltación del individuo viene filtrada por una concepción ciertamente aristocrática, según la cual no todos están igualmente preparados ni capacitados naturalmente para cualquier función, como lo es la filosófica, presupuesto acorde con la democracia existente en la época, y diferente de la actual, como todos sabemos.

Lo que pretendo destacar, no obstante, es que la filosofía de Platón nos ofrece a los ciudadanos del siglo XXI algo que no se encuentra en ningún pensador relativista ni en la gran mayoría de métodos y de interpretaciones contemporáneos: un carácter profundamente crítico y escéptico. Y precisamente la letra impresa, como la presente, que, salvo en contadas ocasiones, no se expone a la revisión ajena, da lugar a un dogmatismo del que Platón conscientemente nos advierte, pues irremediablemente esta fijación del pensamiento que es la escritura genera esa apariencia de sabiduría tanto en el lector como en el propio autor. Las letras dicen lo que dicen de una vez para siempre, de manera inamovible, frente a la afirmación efímera del discurso oral. Y así, los contenidos de la filosofía de Platón pueden parecer dogmáticos y doctrinarios, frente a los de un Gorgias o un Protágoras, resultando así inadecuado para una sociedad como la actual. Sin embargo, forma y contenido son dos caras de una misma moneda, pues la filosofía se entiende como un camino que, a pesar de depender del esfuerzo individual, se aprovecha y se disfruta más cuando se comparte. Y es que un diálogo, una filosofía que procede a través de preguntas y respuestas, por más que el autor tenga sus propias y

firmes convicciones, pretende compartir y encontrar, pero no imponer. En primer lugar, cabe decir que si Platón hubiese decidido componer tratados, ensayos filosóficos, no le habría faltado capacidad literaria y artística para situarlos entre las más grandes creaciones del género, a juzgar por su profundidad y creatividad. En segundo, de la misma manera que el propio Platón fue mucho más allá de lo estrictamente socrático, en la Academia se promovía la discusión y las aportaciones individuales, muy lejos de los discursos que los oradores ofrecían a sus discípulos, pues resultaban inmodificables y ajenos a quien finalmente los pronunciaba. Muy al contrario, hemos de ver en las filosofías de Espeusipo y Jenócrates[728], y especialmente en la de Aristóteles, la libertad de expresión y pensamiento frente a las imponentes teorías del maestro de la Academia. La filosofía es, ante todo, un proceso, por lo que se ha de alentar al discípulo a que recorra su camino, a que con una ayuda pueda descubrir por sí mismo, a que con una semilla haga germinar los frutos del conocimiento. Así pues, Platón apuesta por la capacidad para distinguir y buscar por uno mismo y a uno mismo, por la crítica y la escéptica, y en ellas, mucho más que en las *δόγματα*, sean orales o escritas, hay que buscar el verdadero significado de la filosofía platónica.

[728] Véase Aristóteles, *Metafísica*, 1028b, donde distingue claramente el pensamiento de Platón, Espeusipo y Jenócrates, y también 1072b, pues equipara las teorías de los pitagóricos y de Espeusipo.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

TEXTO GRIEGO

Aristotelis Opera, Berlín, Academia Regia Borussica, 1831 -70, 5 vols., vol. I-II (*Aristoteles Graece*), ed. I. Bekker.
Croiset, M. et al., *Platon. Oeuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 1920.
Diels, H. y Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zurich, Weidmann, 1983.
Stephanus, H., *Platonis opera quae extant omnia,* París, 1578, 3v. *Platonis Opera*, I-V, rev. de J. Burnet, Oxford, 1962 (reimp.).

EDICIONES BILINGÜES

Hackforth, R., *Plato's Phaedrus*, translated with an introduction and commentary by R. Hackforth, Cambridge, Cambridge University Press, 1952.
Kirk, G. S., Raven, J. E., y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1987.
Lisias, *Discursos*, trad. de M. Fernández-Galiano, Barcelona, Alma Mater, 1953.
Platón, *Diálogos (Critón, Gorgias, Menón, Fedro, Sofista, Político, Cartas)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales y Políticos, 2007.
Platone, *Fedro*, trad. de G. Reale, Milano, Bompiani Testi a fronte, 2002.
Platón, *Fedro*, trad. de L. Gil, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
Platon, *Phèdre*, traducción y comentario de L. Robin, París, Les Belles Letres, 1939.
Platon, *Phèdre*, traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson. Suivi de «La Pharmacie de Platon» de Jacques Derrida, Paris, Flammarion, 1989.
VV. AA., *Los dados de eros: Antología de la poesía erótica griega*, traducción, introducción y notas de A. Luque, Madrid, Hiperión, 2000.

TRADUCCIONES

Alcidamante de Elea, *Testimonios y fragmentos*; y Anaxímenes de Lámpsaco, *Retórica a Alejandro*, trad. de J. L. López Cruces, J. Campos Daroca y M. A. Márquez Guerrero, Madrid, Gredos, 2005.
Aristóteles, *Acerca del alma*, trad. de T. Calvo, Madrid, Gredos, 1983.
Aristóteles, *Ética nicomáquea, Ética eudemia*, trad. de J. Pallí, Madrid, Gredos, 1993.
Aristóteles, *Física*, trad. de G. R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.
Aristóteles, *Metafísica*, trad. de T. Calvo, Madrid, Gredos, 1994.
Aristóteles, *Política*, trad. de M. García Valdés, Madrid, Gredos, 1994.

Aristóteles, *Retórica*, trad. de Q. Racionero, Madrid, Gredos, 1990.
Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, trad. de C. García Gual, Madrid, Alianza, 2007.
Isócrates, *Discursos I*, trad. de J. M. Guzmán Hermida, Madrid, Gredos, 1979.
Isócrates, *Discursos II*, trad. de J. M. Guzmán Hermida, Madrid, Gredos, 1980.
Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, trad. de J. Zaragoza, Madrid, Gredos, 1993.
Plato, *Phaedrus*, traducción, introducción y notas de A. Nehamas y P. Wooddruff, Indianapolis and Cambridge, Hackett Publisinhg Company, 1995.
Plato, *Phaedrus*, traducción y comentario de C. J. Rowe, Warminster, Aris & Phillips, 1988.
Plato, *The* Symposium *and the* Phaedrus*: Plato's erotic dialogues*, traducción, introducción y comentario de W. S. Cobb, New York, State University of New York Press, 1993.
Platón, *Diálogos*, I (*Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*), trad. de J. Calonge, E. Lledó y C. García Gual, Madrid, Gredos, 1981.
Platón, *Diálogos*, II (*Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*), trad. de J. Calonge, E. Acosta, F. J. Oliveri y J. L. Calvo, Madrid, Gredos, 1987.
Platón, *Diálogos,* III (*Fedón, Banquete, Fedro*), trad. de C. García Gual, M. Martínez y E. Lledó, Madrid, Gredos, 1992.
Platón, *Diálogos,* IV (*República*), trad. de C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1992.
Platón, *Diálogos,* V (*Parménides, Teeteto, Sofista, Político*), trad. de M. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N. L. Cordero, Madrid, Gredos, 1992.
Platón, *Diálogos*, VI (*Filebo, Timeo, Critias*), trad. de M. A. Durán y F. Lisi, Madrid, Gredos, 1992.
Platón, *Diálogos*, VII (*Dudosos, Apócrifos, Cartas*), trad. de J. Zaragoza y P. Gómez, Madrid, Gredos, 1992.
Platón, *Diálogos*, VIII-IX (*Leyes*), trad. F. Lisi, Madrid, Gredos, 1999.
Platón, *Fedro*, trad. de M. Araujo, Buenos Aires, Revista de Occidente, 1948.
Platón, *La República*, trad. de M. Fernández-Galiano, Madrid, Alianza, 1988.
Platón, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1972.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

EL *FEDRO*

Burger, R., *Plato´s Phaedrus. A defense of a philosophic art of writing*, Alabama, The University of Alabama Press, 1980.
Capelletti, A. J., "Temas y problemas del *Fedro* de Platón", en *Revista venezolana de Filosofía*, 18, 1984, pp. 19-100.

Chung-Hwan, C., "The «Phaedrus» as the transition from the Platonism in the Earlier Dialogues to the Dialectic and Theology in the Latter Dialogues", en *Studi Internazionali di Filosofia*, 4, 1972, pp. 77-90.
De Vries, G. J., *A commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1969.
Ferrari, G. R. F., *Listening to the cicadas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
Gil, L., "Notas al *Fedro*", en *Emérita*, 24, 1956, pp. 311-330.
Gil, L., "De nuevo sobre el *Fedro*", en *Emérita*, 26, 1958, pp. 215-221.
Griswold, C. L., *Self-Knowledge in Plato's* Phaedrus, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1988.
Esteban Santos, A., "Interior-exterior; antítesis en la temática y estructura del *Fedro*", en *Cuadernos de Filología Clásica*, 2, 1992, pp.165-185.
Nicholson, G., *Plato's Phaedrus: The philosophy of love*, West Lafayette, Purdue University Press, 1999.
Pieper, J., *Entusiasmo y delirio divino: sobre el diálogo platónico* Fedro, Madrid, Rialp, 1965.
Robinson, T. M., "The relative dating of the *Timaeus* and the *Phaedrus*", en Rossetti, L. (ed.), *Understanding the* Phaedrus*: Proceedings on the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 1992, pp. 23-30.
Rosenmeyer, T. G., "Plato's prayer to Pan", en *Hermes*, 90, 1962, pp. 34-44.
Rossetti, L. (ed.), *Understanding the* Phaedrus*: Proceedings on the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 1992.
Rowe, C. J., "La data relativa del *Fedro*", en Rossetti, L. (ed.), *Understanding the* Phaedrus*: Proceedings on the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 1992, pp. 31-39.
Rowe, C. J., "The argument and structure of Plato's *Phaedrus*", en *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 32, 1986, pp. 106-125.
Vallejo Campos, A., "El *Fedro* y la *Retórica* de Aristóteles", en *Méthexis*, 7, 1994, pp. 71-90.
Vianello de Córdova, P., "Platón y Lisias: releyendo el *Fedro* de Platón", en *Actas del VIII congreso español de estudios clásicos*, 2, 1994, pp. 461-468.
White, D. A., *Rhetoric and reality in Plato's* Phaedrus, Albany, State University of New York Press, 1993.

MITO

Anton, J., "Plato´s philosophical use of myth", en *The Greek orthodox theological review*, 9, 1963-1964, pp. 161-180.
Brisson, L., *Platón, las palabras y los mitos*, Madrid, Abada, 2005.
Burnet, J., *Early Greek philosophy*, London, A. and C. Black, 1930.

Chate Reme, R., "Los mitos en el *Fedro* y en el *Banquete*", en *Revista de Educación*, 4, 10, 1960, pp. 1-22.
Cook, A., "Dialectic, irony and myth in Plato's Phaedrus", en *American Journal of Philology*, 106, 1985, pp. 427-441.
Droz, G., *Los mitos platónicos*, Barcelona, Labor, 1995.
Eliade, M., *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1985.
Escudero, C., "Mito y filosofía. El mito platónico y su significado", en *Perficit*, 1, 1967-1968, pp. 243-302 y 307-345.
Frutiger, P., *Les mythes de Platon*, Paris, Alcan, 1930.
García Gual, C., *Introducción a la mitología griega*, Madrid, Alianza, 1992.
García Gual, C., *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid, Peralta, 1980.
Graves, R., *Los mitos griegos*, Madrid, Alianza, 1985.
Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1984.
Guthrie, W. K. C., *Los griegos y sus dioses*, Boston, Beacon Press, 1955.
Guthrie, W. K. C., *Orfeo y la religión griega*, Madrid, Siruela, 2003.
Kirk, G. S., *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona, Paidós, 1985.
Kirk, G. S., *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Argos Vergara, 1984.
Pieper, J., *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder, 1984.
Planinc, Z., *Plato through Homer*, Columbia and London, University of Missouri Press, 2003.
Racionero, Q., "Logos, mito y discurso probable (En torno a la escritura del Timeo de Platón)" en *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 7, 1997, pp. 135-155.
Ruiz Yamuza, E., *El mito como estructura formal en Platón*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1986.
Stewart, J. A., *The myths of Plato*, London, Centaur Press Ltd., 1960.
Vallejo Campos, A., "Escatología y retórica en los diálogos platónicos", en *Revista de Filosofía*, 30, 1, 2005, pp. 117-134.
Vallejo Campos, A., *Mito y persuasión en Platón*, Sevilla, Er, Revista de Filosofía, 1993.
Vernant, J. P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1985.
Vernant, J. P., *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1982.
Ward, S. P., *Penology and eschatology in Plato's myths*, Lewiston, Queenston and Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2002.
Zaslavsky, R., *Platonic myth and platonic writing*, Boston, University Press of America, 1981.

EROS

Calvo, T., "Socrates' first speech in the *Phaedrus* and Plato's criticism of rhetoric", en Rossetti, L. (ed.), *Understanding the* Phaedrus*: Proceedings on the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 1992, pp. 47-60.
Dover, K. J., *Greek homosexuality*, New York, Vintage books, 1978.
García Castillo, P., "La locura divina de *Eros* en el *Fedro* de Platón", en *Cauriensia*, 2, 2007, pp. 93-119.
García Peña, I., "El *Banquete*: de la visión abstracta de Eros a la historia de amor de Alcibíades", en *Cauriensia*, 2, 2007, pp. 121-156.
Geier, A., *Plato's erotic thought: the tree of the unknown,* Rochester, University of Rochester Press, 2002.
Gerson, L. P., *Knowing persons*, New York, Oxford University Press, 2003.
Gonzalez, F. J., "Psique y Eros en el *Fedro*", en Eggers Lan, C. (ed.), *Platón: Los diálogos tardíos*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 1994, pp. 139-150.
Gooch, P. W., "Has Plato changed Socrates' heart in the *Phaedrus*?", en Rossetti, L. (ed.), *Understanding the* Phaedrus*: Proceedings on the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 1992, pp. 309-312.
Gould, T., *Platonic love*, Westport, Greenwood Press, 1981.
Hyland, D., "Ἔρως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato", en *Phronesis*, 13, 1968, pp. 32-46.
Impara, P., "Mito, eros e filosofia nel *Fedro*", en Rossetti, L. (ed.), *Understanding the* Phaedrus*: Proceedings on the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 1992, pp. 300-304.
Irwin, T. y Nussbaum, M. (ed.), *Virtue, Love and Form*, Edmonton, Academic Printing and Publishing, 1993.
Lasso de la Vega, J., "El Eros pedagógico de Platón"; en Rodríguez Adrados, M., y otros, *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, Coloquio, 1985, pp. 101-148.
Lasso de la Vega, J., "El amor dorio", en Rodríguez Adrados, M., y otros, *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, Coloquio, 1985, pp. 55-99.
Marí, E., *El* Banquete *de Platón: el Eros, el vino, los discursos*, Buenos Aires, Biblos, 2001.
Nussbaum, M., *Love's knowledge*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1990.
Pájaro Muñoz, C. J., "Eros, Psyqué y Manía: los recursos de la inspiración poética según Platón", en *Eidos*, 9, 2008, pp. 134-164.
Pérez Ruiz, F., "El amor en los escritos de Platón", en *Pensamiento*, 37, 1981, pp. 25-50.
Price, A. W., *Love and friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
Price, A. W., "Loving persons platonically", en *Phronesis*, 26, 1981, pp. 25-34.
Reale, G., *Eros, demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004.

Rhodes, J. M., *Eros, wisdom and silence*, Columbia and London, University of Missouri Press, 2003.
Rodríguez Adrados, M., y otros, *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, Coloquio, 1985.
Rodríguez Adrados, F., *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid, Alianza, 1995.
Santas, G., "Passionate platonic love in the *Phaedrus*", en *Ancient philosophy*, 2, 2, 1982, pp. 105-114.
Santas, G., *Plato and Freud: Two Theories of Love*, New York & Oxford, Blackwell, 1988.
Santas, G., "The theory of Eros in Socrates' second speech", en Rossetti, L. (ed.), *Understanding the* Phaedrus*: Proceedings on the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 1992, pp. 305-308.
Sinaiko, H., *Love, Knowledge and Discourse in Plato*, Chicago, University of Chicago Press, 1965.
Solana Dueso, J., "La philía entre Eros y Dike", en *Convivium: revista de filosofía*, 20, 2007, pp. 23-36.
Tejera, V., "The *Phaedrus*, Part I: A poetic drama", en Rossetti, L. (ed.), *Understanding the* Phaedrus*: Proceedings on the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 1992, pp. 290-295.
Vallejo Campos, A., "El fantasma de Helena. El papel de la razón en la concepción platónica del amor", en *ER: Revista de Filosofía*, 30, 2001, pp. 83-112.

ESCRITURA

Alegre Gorri, A., "Los jardines de Adonis. ¿Por qué Platón rechaza la escritura?", en *Anthropos (suplementos)*, 10, 1988, pp. 88-94.
Allen Miller, P., *Postmodern spiritual practices: The construction of the subject and the reception of Plato in Lacan, Derrida, and Foucault*, Columbus, The Ohio State University Press, 2007.
Arana Marcos, J. R., *Platón. Doctrinas no escritas*, Bilbao, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, 1998.
Brisson, L., "Presupuestos y consecuencias de una interpretación esoterista de Platón", en *Méthexis*, 6, 1993, pp. 13-36.
Cavallo, G. (dir.), *Libros, editores y público en el mundo antiguo*, Madrid, Alianza, 1995.
Clay, D., *Platonic questions: dialogues with the silent philosopher*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2000.
Connors, R. J., "Greek rhetoric and the transition from orality", en *Philosophy and rhetoric*, 19, 1, 1986, pp. 38-57.
Curran, J. V., "The rhetorical technique of Plato's *Phaedrus*", en *Philosophy and rhetoric*, 19, 1, 1986, pp. 66-72.

Dorter, K., "The method of division and the division of the Phaedrus", en *Ancient Philosophy*, 26, 2006, pp. 259-273.
Draper, J. A. (ed.), *Orality, literacy and colonialism in Antiquity*, Atlanta, Society of Biblical literature, 2004.
Eades, T., "Plato, rhetoric, and silence", en *Philosophy and rhetoric*, 29, 3, 1996, pp. 244-253.
Eggers Lan, C., "Breve introducción al problema de las enseñanzas orales de Platón, en *Méthexis*, 6, 1993, pp. 1-12.
Ferber, R., "¿Ha sostenido Platón en la «enseñanza no escrita» una «metafísica dogmática y sistemática»?", en *Méthexis*, 6, 1993, pp. 37-53.
Findlay, J. N., *Plato. The Written and Unwritten Doctrines,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1974.
Fisher, J., "Plato on writting and doing philosophy", en *Journal of the history of ideas*, 27, 2, 1966, pp. 163-172.
Gaiser, K., *La dottrina non scritta di Platone,* Milán, Vita e Pensiero, 1994.
García Castillo, P., "Platón: La escritura en el libro del alma", en *Naturaleza y Gracia*, 51, 2-3, 2004, pp. 393-429.
Gelb, I., *Historia de la escritura*, Madrid, Alianza, 1991.
Gentili, B., *Poesía y público en la Grecia antigua*, Barcelona, Quaderns Crema, 1996.
Gil, L., "Divagaciones en torno al mito de Theuth y Thamus", en *Estudios Clásicos*, 9, 1956, pp. 343-360.
Gil, L., "El «logos» vivo y la letra muerta", en *Emértia*, 27, 1959, pp. 239-268.
Gill, C., "La dialéctica platónica y el *status* de verdad de las doctrinas no-escritas", en *Méthexis*, 6, 1993, pp. 55-72.
Havelock, E. A., *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994.
Havelock, E. A., *The literate revolution in Greece and its cultural consequences*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
Isnardi Parente, M., "Platón y el problema de los *ágrapha*", en *Méthexis*, 6, 1993, pp. 73-93.
Kirby, J. T., "A classicit's approach to rhetoric in Plato", en *Philosophy and rhetoric*, 30, 2, 1997, pp. 190-201.
Krämer, H., "La imagen antigua de Platón y la nueva", en *Méthexis*, 6, 1993, pp. 93-110.
Krämer, H., *La nuova immagine di Platone*, Nápoles, Bibliopolis, 1986.
Lledó, E., *El silencio de la escritura*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
Lledó, E., *El surco del tiempo*, Barcelona, Crítica, 1992.
McCoy, M., *Plato on the rhetoric of philosophers and sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
Merino Castrillo, J., "El fundamento de la interpretación de textos en el mito platónico del origen de la escritura", en *Volubilis*, 7, 1999, pp. 75-101.
Michelini, A. (ed.), *Plato as author: the rhetoric of philosophy*, Boston, Brill, 2003.

Mueller, I., "El Platón esotérico y la tradición analítica", en *Méthexis*, 6, 1993, pp. 111-130.
Murray, J. S., "Disputation, deception and dialectic: Plato on the true rhetoric", en *Philosophy and rhetoric*, 21, 4, 1988, pp. 279-289.
Ong, W., *Oralidad y escritura*, México D. F., F.C.E., 1999.
Reale, G., "En qué consiste el nuevo paradigma histórico-hermenéutico en la interpretación de Platón", en *Méthexis*, 6, 1993, pp. 131-150.
Sayre, K. M., *Plato's literary garden: how to read a platonic dialogue*, Notre Dame and London, University of Notre Dame Press, 1995.
Shorey, P., *What Plato said*, Chicago, The University of Chicago Press, 1933.
Stenzel, J., *Plato's method of dialectic*, New York, Arno Press, 1973.
Strauss, L., *Persecution and the art of writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1952.
Svenbro, J., "La Grecia arcaica y clásica. La invención de la lectura silenciosa", en Cavallo, G. y Chartier, R., *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 57-93.
Szlezàk, T. A., "A propósito de la actual animadversión frente a las doctrinas no escritas", en *Méthexis*, 6, 1993, pp.151-167.
Thomas, R., *Key themes in ancient history: Literacy and orality in ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
Thomas, R., *Oral tradition and written record in classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
Watson, G., *Plato's unwritten teaching*, Dublín, Talbot Press, 1973.
Wieland, W., "La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad", en *Méthexis*, 4, 1991, pp. 19-37.
Worthington, I., *Persuasion: Greek rhetoric in action*, London and New York, Routledge, 1994.

LA FILOSOFÍA DE PLATÓN

Annas, J., y Rowe, C., *New perspectives on Plato, modern and ancient*, Washington D.C., Harvard University Press, 2002.
Austin, J. L., "La línea y la caverna en la *República* de Platón", en *Teorema*, 10, 1980, pp. 109-125.
Brandwood, L., *The chronology of Plato's dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
Brochard, V., *Estudios sobre Sócrates y Platón,* Buenos Aires, Losada, 1945.
Brun, J., *Platón y la Academia*, Barcelona, Paidós, 1992.
Calvo, T., *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Madrid, Cincel, 1986.
Châtelet, F., *El pensamiento de Platón*, Barcelona, Labor, 1996.
Cofré, J. O., "Las artes en la *República* platónica", en *Naturaleza y Gracia*, 41, 1, 1994, pp. 125-160.

Cornford, F. M., *La teoría platónica del conocimiento*, Barcelona, Paidós, 1983.
Cornford, F. M., *Plato's cosmology: the Timaeus of Plato*, New York, Liberal Arts Press, 1957.
Corrigan, K., y Turner, J. D. (eds.), *Platonisms: Ancient, Modern, and Postmodern*, Leiden and Boston, Brill, 2007.
Crombie, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, Madrid, Alianza, 1988, 2 vols.
Dodds, E. R., "Plato and the irrational", en *The Journal of Hellenic Studies*, 65, 1945, pp. 16-25.
Edelstein, L., *Plato's seventh letter*, Leiden, E. J. Brill, 1966.
Eggers Lan, C., *Introducción histórica al estudio de Platón*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1974.
Eggers Lan, C., *Platón: Los diálogos tardíos*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 1994.
Fine, G. (ed.), *The Oxford handbook of Plato*, New York, Oxford University Press, 2008.
Friedländer, P., *Plato*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969, vol. III.
Field, G. C., *Plato and his contemporaries*, London, Methuen and Co. Ltd., 1967.
García Peña, I., "La filosofía como arte de la medida en Platón", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 24, 2007, pp.7-41.
García Peña, I., *La mímesis en los diálogos de Platón*, Salamanca, Luso-española de Ediciones, 2008.
García Peña, I., "La evolución de la teoría platónica del placer", en *Naturaleza y Gracia*, 53, 3, 2006, pp. 599-646.
González, F. J., "A la caza de Platón. Una alternativa a las interpretaciones tradicionales", en *Espinosa: Revista de filosofía*, 1, 2001, pp. 31-46.
Gonzalez, F. J. (ed.), *The third way: new directions in platonic studies*, Lanham, Rowman & Littlefields, 1995.
Gosling, J. C. B., *Platón*, México D.F., UNAM, 1993.
Grube, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1973.
Koyré, A., *Introducción a la lectura de Platón*, Madrid, Alianza, 1966.
Krämer, H. J., *Plato and the foundation of the metaphysics*, New York, State University of New York Press, 1990.
Kraut, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
Ledger, G. R., *Re-counting Plato: A computer analysis of Plato's style*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
Linforth, I., "The Corybanthic Rites in Plato", en *Publications in Classical Philology*, 13, 1946, pp. 121-162.
Lledó, E., *La memoria del Logos: estudios sobre el diálogo platónico*, Madrid, Taurus, 1996.
Lutoslawski, W., *The origin and growth of Plato´s logic*, Hildesheim, Olms, 1983.
Martos, J. F., "El tema del placer en Platón", en *Estudios Clásicos*, 108, 1995, pp. 21-45.

Melling, D. J., *Introducción a Platón*, Madrid, Alianza, 1991.
Monserrat, J., *Platón. De la perplejidad al sistema*, Barcelona, Ariel, 1995.
Moravcsik, J. M. E. (ed.), *Patterns in Plato's thought*, Dordrecht and Boston, D. Reidel Publishing Company, 1971.
Ortega, A., *Platón, primer comunismo de occidente*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1979.
Ostenfeld, E. N., "Self-motion, tripartition and embodiment", en Rossetti, L. (ed.), *Understanding the* Phaedrus*: Proceedings on the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 1992, pp. 324-328.
Pájaro Muñoz, C. J., "Platón: filosofía e irracionalidad", en *Estudios de Filosofía*, 26, 2002, pp. 133-147.
Peñalver Gómez, P., *Márgenes de Platón. La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, Murcia, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1986.
Pérez Ruiz, F., "La alegoría de la caverna y su sentido", en *Pensamiento*, 45, 1989, pp. 385-424.
Planinc, Z. (ed.), *Politics, Philosophy, Writing*, Columbia and London, University of Missouri Press, 2001.
Philip, J., "Platonic diairesis", en *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, 97, 1966, pp. 335-358.
Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1981.
Press, G. A. (ed.), *Plato's dialogues: New studies and interpretations*, Maryland, Rowman and Littlefield publishers, 1993.
Price, A. W., "Reason's new role in the Phaedrus", en Rossetti, L. (ed.), *Understanding the* Phaedrus*: Proceedings on the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 1992, pp. 243-245.
Reale, G., *Platón: En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001.
Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona, Herder, 2003.
Robinson, R., *Plato´s earlier dialectic*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1953.
Robinson, T. M., *Plato's psychology*, Toronto, University of Toronto Press, 1995.
Roochnik, D., *Of art and wisdom: Plato's understanding of techne*, Pennsylvania, The Pennsylvania state University Press, 1996.
Rowe, C. J., *Plato*, London, Bristol Classical Press, 2003.
Ryle, G., *Plato´s progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.
Ross, D., *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1986.
Russell, D. C., *Plato on pleasure and the good life*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
Scott, D., *Recollection and experrience: Plato's theory of learning and its successors*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
Skemp, J. B., *The theory of motion in Plato's later dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1942.
Strauss, L., *The man and the city*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.

Szlezàk, T. A., *Leer a Platón*, Madrid, Alianza, 1997.
Tarrant, H., *Plato's first interpreters*, Ithaca, Cornell University Press, 2000.
Taylor, A. E., *Plato: the man and his work*, London, Methuen and Co., 1948.
Taylor, A. E., *Platón*, Madrid, Tecnos, 2005.
Thesleff, H., *Studies in Platonic chronology*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1982.
Tigerstedt, E. N., *Interpreting Plato*, Uppsala, Almqvist and Wiksell, 1977.
Tovar, A., *Un libro sobre Platón*, Madrid, Espasa-Calpe, 1956.
Vives, J., *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, Gredos, 1970.
Velázquez Fernández, A. E., "La naturaleza del alma como raíz normativa y causa última en el filosofar de Platón", en *Religión y Cultura*, 36, 174, 1990, pp. 421-472.
Vlastos, G., *Platonic studies*, Princeton, Princeton University Press, 1981.
Vlastos, G., *Plato's universe*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
Wagner, E. (ed.), *Essays on Plato's psychology*, Lanham, Lexington Books, 2001.
Winspear, A. D., *The genesis of Plato´s thought*, Nueva York, 1940.
Wood, M., *Plato's psychology in its bearing on the development of will*, London, New York and Toronto, Oxford University Press, 1907.

EL PENSAMIENTO GRIEGO

Alsina Clota, J., "La Helena y la Palinodia de Estesícoro", en *Estudios Clásicos*, 22, 4, 1957-1958, pp. 157-175.
Bremmer, J. N., *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid, Siruela, 2002.
Cherniss, H., *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, The Johns Hopkinks Press, 1944.
Cherniss, H., *The riddle of early Academy*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1945.
Cornford, F. M., *La filosofía no escrita y otros ensayos*, Barcelona, Ariel, 1974.
Cornford, F. M., *Principium sapientiae: los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid, Visor, 1987.
Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Revista de Occidente, 1960.
Fernández-Galiano, M., "Lisias y su tiempo", en *Estudios Clásicos*, 10, 2, 1953, pp. 71-82 y 105-116.
Fisher, N. R. E., *Hybris: a study in the values of honour and shame in ancient Greece*, Warminster, Aris & Philips, 1992.
Gadamer, H. G., *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 1995.
García Castillo, P., "Aristóteles: el arte como libre representación de la vida humana en acción", en *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 33, 2006, pp. 5-34.
García Castillo, P., "El mal en el pensamiento griego: de la teogonía a la teodicea platónica", en *Naturaleza y Gracia*, 54, 1-3, 2007, pp. 25-62.
García Gual, C., "Cuerpo y alma. De Homero a Platón", en *Bitarte: Revista cuatrimestral de humanidades*, 32, 2004, pp. 47-61.

Gil, L., *Los antiguos y la inspiración poética*, Madrid, Guadarrama, 1967.
Gomperz, T., *Pensadores griegos*, Barcelona, Herder, 2000, 3 vols.
Guthrie, W. K. C., *Historia de la Filosofía griega*, Madrid, Gredos, vols. III, IV y V (1988, 1990 y 1992).
Lloyd-Jones, H. (ed.), *Los griegos*, Madrid, Gredos, 1984.
López Eire, A., *Poéticas y retóricas griegas*, Madrid, Síntesis, 2002.
Marrou, H. I., *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid, Akal, 1985.
Nails, D., *The people of Plato*, Indianapolis/Cambridge, Hackett publishing company, 2002.
Nestle, W., *Historia del espíritu griego*, Barcelona, Ariel, 1981.
North, H., *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Nueva York, Cornell University Press, 1966.
Nussbaum, M., *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995.
Parry, M., *The making of homeric verse*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1971.
Piñero, R., *Teorías del arte clásico*, Salamanca, Luso-española de Ediciones, 1999.
Rodríguez Adrados, F., *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.
Rodríguez Adrados, F., *Lírica griega arcaica*, Madrid, Gredos, 1980.
Rohde, E., *Psique: la idea de alma y de inmortalidad entre los griegos*, México D. F., F.C.E., 1948.
Snell, B., *El descubrimiento del espíritu*, Barcelona, Acantilado, 2007.
Tovar, A., *Vida de Sócrates*, Madrid, Alianza, 1986.